Nómadas

ALAIN BADIOU
Y BARBARA CASSIN

NO HAY RELACIÓN SEXUAL

Dos lecciones sobre «L'Étourdit» de Lacan

Amorrortu editores

De Alain Badiou y Barbara Cassin en esta colección

Heidegger: las mujeres, el nazismo, la filosofía

De Alain Badiou en esta colección

De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado

No hay relación sexual

Dos lecciones sobre «L'Étourdit» de Lacan

Alain Badiou
Barbara Cassin

Amorrortu editores
Buenos Aires - Madrid

Colección Nómadas
Il n'y a pas de rapport sexuel. Deux leçons sur «L'Étourdit» de Lacan,
Alain Badiou y Barbara Cassin

Traducción: Horacio Pons

www.amorrortueditores.com

Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 978-950-518-394-4 (Argentina)
ISBN 978-84-610-9037-2 (España)
ISBN 978-2-213-64443-1, París, edición original

Badiou, Alain
No hay relación sexual. Dos lecciones sobre «L'Étourdit» de Lacan / Alain Badiou y Barbara Cassin. - 1ª ed. - Buenos Aires : Amorrortu, 2011.
128 p.; 20x12 cm. - (Colección Nómadas)

Traducción de: Horacio Pons

ISBN 978-950-518-394-4 (Argentina)
ISBN 978-84-610-9037-2 (España)

1. Ensayo Filosófico. I. Cassin, Barbara. II. Pons, Horacio, trad. II. Título.
CDD 190

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en abril de 2011.

Tirada de esta edición: 2.000 ejemplares.

Índice general

[Introducción]

Entre todos los textos de Lacan, «L'Étourdit» [«El atolondradicho»], publicado en 1973 en el número 4 de la revista *Scilicet*, y reeditado en 2001 en el volumen *Autres écrits*, de Éditions du Seuil, es considerado en general uno de los más oscuros, lo cual no es poco decir cuando se conoce la reputación de gongorismo que de larga data se atribuye a su autor.

Ocurre que este texto sintetiza muchos de los aspectos más importantes, pero también, en efecto, más difíciles o paradójicos, del pensamiento de Lacan, tal y como se establecía de manera decisiva en esos comienzos de la década de 1970. Recordemos que el seminario del ciclo lectivo universitario 1972-1973, titulado *Aun* [*Encore*], es el trabajo donde encontramos en abundancia las doctrinas y fórmulas que por entonces granjean a Lacan su reconocimiento: la teoría de los cuatro discursos (el Amo, la Histérica, la Universidad y el Analista), «el amor suple la ausencia de relación sexual», «la mujer no

existe», «el lenguaje es una elucubración de saber sobre lalengua», etcétera.

Todos estos temas y algunos otros reaparecen bajo una forma sumamente compacta en «El atolondradicho» [«L'Étourdit»]. No se trata en modo alguno, por lo tanto, de proponer comentarios exhaustivos de ese texto, y ni siquiera de agregar una más a las innumerables interpretaciones de que se ha revestido desde hace más de veinticinco años.

Lo que proponemos en este breve libro es de naturaleza muy distinta. La cuestión pasa por pensar «con» ese texto, a través de él, por entalladura y extracción, sobre temas que le son caros: el del lenguaje y la crítica de la ontología en su relación constituyente y sexuada con la escritura, en el caso de Barbara Cassin; el de las arduas relaciones entre psicoanálisis y filosofía, en el caso de Alain Badiou.

En los dos textos se trata, como lo veremos, de una relación con tres términos: lenguaje, sexo y fixión en uno; verdad, sexo y saber en otro.

Estos dos estudios, o lecturas, o penetraciones, hechos por una mujer en un caso y por un hombre en el otro (la observación es importante), tienen sin duda el saber por apuesta, considerado por aquella a partir de su relación íntima con las cosas de la lengua, y por aquel, sobre la base de lo que la filosofía pretende poder decir en lo concerniente a la verdad.

De manera que con referencia a «El atolondradicho» de Lacan, a la teoría moderna de la sexuación, a las paradojas del lenguaje y el inconsciente, el filósofo podrá decir, en todo caso, que se asiste a una nueva confrontación, o a una nueva partición, entre la masculinidad de Platón y la feminidad de la sofística.

ALAIN BADIOU Y BARBARA CASSIN

El au-sentido, o Lacan de la A a la D

Barbara Cassin

«El psicoanalista es la presencia del sofista en nuestra época, pero con otro estatus».

Jacques Lacan, El seminario, libro 12,
«Problèmes cruciaux de la psychanalyse»,
clase del 12 de mayo de 1965

«HIHANAPPÂT».

Jacques Lacan, El seminario, libro 19,
«Le savoir du psychanalyste»,
clase del 1 de junio de 1972

«Vamos, pues, y que los Cielos prósperos nos den hijos de quienes seamos padres».

Molière, *El atolondrado, o Los contratiempos*,
acto V, escena XI

«El atolondradicho», texto en lengua francesa, y hasta en sobre-francés o meta-francés, portador de una posición en cuanto al habla, la interpretación y el sentido, es a mi juicio el único

texto que escapa al aristotelismo; en todo caso, es aquel, entre todos los textos contemporáneos, que hace suyas la mayor cantidad de posibilidades de escapar a él. Y esto, porque es, no antiaristotélico (lo cual, así como un contra-torpedero es, en principio y ante todo, un torpedero, no cambiaría en nada la cuestión), sino activamente an-aristotélico, pos-aristotélico y, para decirlo con toda exactitud, au-aristotélico. Es el texto que consigue liberarse del *De interpretatione* y del libro Gamma de la *Metafísica*.

Lacan de la A, de Aristóteles, a la D, de Demócrito:

A de Aristóteles, porque este es el intruso filosófico más constante de Lacan, y uno de los intrusos filosóficos más constantes de ese texto filosóficamente ilegible que es «El atolondradicho».

El primer síntoma de ello es que el nombre de Aristóteles bordea el centro de ese texto, a saber: lo que cuenta la Esfinge, único pasaje que está entre comillas y en el cual, luego del título, aparece el término *atolondradicho*. No es que yo comprenda las frases, pero el nombre propio «Aristóteles», que asoma por doquier, es visible justo antes del enigma del *notodo*:

«Lo cual debe tomarse no en el sentido que, al reducir nuestros cuantores a su lectura según Aristóteles, igualaría el *noexisteuno* [*nexistun*] al *ningunes* [*nulnest*] de su universal negativa, y haría volver el *me pantes* [*mê pantes*], el *notodo* [*pastout*] (que él supo sin embargo formular), a dar fe de la existencia de un sujeto en el decir que no a la función fálica, ello, de suponerlo por la llamada contrariedad de dos particulares».[1]

Y el nombre reaparece, poco después de la satisfacción de la Esfinge pítica —«Me has satisfecho, hombrecito»—, con las siguientes palabras de Lacan:

«Me complació destacar que Aristóteles se doblega a ella, al proporcionarnos, curiosamente, los términos que yo retomo de otro placer amoroso. Pero, ¿acaso no hubiese sido interesante que esto encarrilase su Mundo con el *notodo*, al negarle lo universal? Con ello, la existencia ya no se marchitaba por la particularidad, y para Alejan-

[1] Jacques Lacan, «L'Étourdit», *Scilicet*, 4, 1973, págs. 5-52 (reeditado en *Autres écrits*, París: Seuil, 2001, págs. 449-95), aquí pág. 22 [«El atolondrado, el atolondradicho o las vueltas dichas», traducción de J.-L. Delmont-Mauri, Diana Rabinovich y Julieta Sucre, *Escansión*, 1, 1984, págs. 15-69, que utilizamos como base; traducción ligeramente modificada. (*N. del T.*)]

dro, su amo, hubiera podido ser buena la advertencia: si el *notodo* que ex-siste se escabulle mediante un au-sentido como-ninguno con que se niegue el universo, habría sido el primero en reírse, corresponde decirlo, de su designio de "impeorar" el universo».[2]

Aristóteles aparece aquí entre lo universal y la risa, con un au-sentido puesto como hipótesis. Aristóteles es el Otro de Lacan, el Otro del Lacan de «El atolondradicho», que bien podrá, en el momento oportuno, caer como una cagada de mosca.

D de Demócrito, pues este es el punto de consumación de «El atolondradicho», su escapada final con el «*joke* sobre el *meden*». Demócrito es *grosso modo* el primero/el único, en la Antigüedad, no sólo en escribir el significante, sino en escribirlo en conexión con la negación, como Lacan lo hace en su texto:

«Pero que uno *ría* de ello, y la lengua que sirvo rehará el *joke* de Demócrito sobre el *meden*: extrayéndolo por caída del *me* de la negación del nada que parece llamarlo, como nuestra banda lo hace por sí misma en su auxilio.

[2] *Ibid.*, pág. 25 [traducción ligeramente modificada].

»Demócrito, en efecto, nos regaló el *atomos*, el real radical, al elidir su "no", *me*, pero en su subjuntividad, o sea, ese modal cuya demanda rehace la consideración. Gracias a lo cual el *den* fue justamente el pasajero clandestino cuyo *clam* constituye ahora nuestro destino.

»No más materialista en eso que cualquier persona sensata, Marx o yo, por ejemplo. En cuanto a Freud, no lo juraría: quién sabe la semilla de palabras encantadas que pudo nacer en su alma de un país donde la Cábala avanzaba».[3]

De Aristóteles a Demócrito, por lo tanto, el nudo griego entre los dos es violento: corredizo, en el sentido de estrangulador. Si el *den* resulta ser «pasajero clandestino», es porque Aristóteles le ha prohibido la cubierta de primera —el juego abierto de la «filosofía»— y lo ha obligado a vestirse de nuevo, mediante una traducción radical que anexa la operación de Demócrito a la física, el sentido y la verdad.

Au-negación, pues, por significante, corte, letra, risa, todo por lo real, «Demócrito se reía de todo», *egela panta*, dice Hipólito:[4] es el buen

[3] *Ibid.*, págs. 50-1 [traducción modificada].

[4] Aristóteles, *Sobre las refutaciones sofísticas*, 1, 13 = 65 A 40 DK, vol. 2, pág. 94.

aliado tanto del atolondradicho como de la interpretación psicoanalítica.

Comencemos por la A.

En el seminario «Le savoir du psychanalyste», durante la clase del 1 de junio de 1972, por consiguiente en la misma época, así habla Lacan al respecto:

> «Lean la *Metafísica* de Aristóteles, y espero que, como yo, sientan que es terriblemente tonta.[5] Tres o cuatro siglos después de Aristóteles, comenzaron a suscitarse naturalmente las dudas más serias sobre ese texto, porque aún sabían leer (. . .). Debo decir que Michelet no es de esa opinión y yo tampoco, porque en verdad, cómo yo diría, la tontería da pruebas en cuanto a la autenticidad, sea lo que fuere lo que pueda escribirse, para decirlo de algún modo, de sensato, esto es, que tenga relación con lo real. (. . .) *Aristóteles se interroga sobre el principio. Como es natural, no tiene la menor idea de que el principio es ese: que no hay relación sexual*».[6]

[5] «¿No han notado que, cuando se dice que alguien es un tonto, eso significa más bien que es no tan tonto? Lo deprimente es que no se sabe muy bien qué tiene que ver con el goce. Y por esa razón se lo llama así» (Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XVII, L'Envers de la psychanalyse (1969-1970)*, París: Seuil, 1991, pág. 81 [*El Seminario de Jacques Lacan. Libro 17. El reverso del psicoanálisis. 1969-1970*, Buenos Aires: Paidós, 1992]).

Creo firmemente que nos hallamos aquí, para volver a utilizar el término de Platón retomado por Heidegger, en plena gigantomaquia contemporánea. Se trata nada menos que de cambiar el principio de todos los principios. Pasar del principio «no hay contradicción» al principio «no hay relación sexual». Lo que «El atolondradicho» pone en ejecución es la discursividad de ese nuevo principio: no hay relación sexual.

Para comprender la apuesta y la manera, hay que volver al principio de no-contradicción, tal y como se establece en el libro Gamma de la *Metafísica* — retorno a un trabajo pasado sobre el cual debo apoyarme.[7] El enunciado inaugural del principio de no-contradicción es, lo recuerdo: «Es imposible que lo mismo perte-

[6] Las bastardillas son mías.

[7] Barbara Cassin, *La Décision du sens: le livre Gamma de la* Métaphysique *d'Aristote*, introducción, texto, traducción y comentario de B. Cassin y M. Narcy, París: Vrin, 1989. Véase el esquema de la pág. 124 de este volumen, realizado mediante la proyección de «El atolondradicho» sobre el libro Gamma, que puede servir de guía para leer lo que sigue.

nezca y no pertenezca simultáneamente a lo mismo y según lo mismo». Ese es «el más firme de todos los principios, sin excepción».[8]

Terriblemente tonto.

¿Cómo se demuestra el principio, y que es tonto?

No es posible demostrarlo directamente: no se demuestra directamente el principio de todos los principios; tal es incluso la aporía de la fundación última, señalada desde Aristóteles (*anagke stenai*) hasta Heidegger o Karl-Otto Apel. De este principio sólo puede hacerse su petición: cargarse el principio. Empero, puesto que hay maleducados que persisten en pedir una demostración, Aristóteles les propone una demostración por refutación, que los pone en entredicho a ellos mismos, en cuanto hablen y digan lo que dijeren. La refutación es esta:

> «Sin embargo, puede demostrarse por refutación (. . .) que hay imposibilidad *sólo en la medida en que el adversario diga algo*; y si no dice nada, es ridículo buscar algo para decir en respuesta a quien no pronuncia discurso sobre nada, toda vez que de ese modo no pronuncia ningún discurso; puesto que un hombre semejante, en cuanto tal, es desde el inicio *igual a una planta*».[9]

[8] Aristóteles, *Metafísica*, IV, 3, 1005 *b* 19-23.

Avanzo un poco:

> «En todos los casos de género, el punto de partida no consiste en reclamar que se diga que algo es o no es (pues no se tardaría mucho en sostener que esa es la petición de principio), sino en que al menos se signifique algo, para sí y para otro, porque eso es necesario desde el momento en que se dice algo. En efecto, para quien no significa no habría discurso, ni dirigido a sí mismo ni dirigido a otro. Y *si alguien acepta significar, habrá demostración*: habrá con ello, efectivamente, algo determinado. *Pero el responsable no es el que demuestra*: es el que sostiene el asalto, pues al destruir el discurso sostiene un discurso».[10]

Y algunas líneas más adelante:

> «Si (. . .) se afirmara significar una infinidad de cosas, está claro que no habría discurso, dado que *no significar una única cosa es no significar nada en absoluto*, y si las palabras no significan, desaparece la posibilidad de dialogar los unos con los

[9] *Ibid.*, IV, 4, 1006 *a* 11-15. Las bastardillas son mías, al igual que en las citas siguientes.
[10] *Ibid.*, IV, 4, 1006 *a* 18-26.

otros, y la verdad consigo misma, puesto que no se puede pensar nada al no pensar nada único, y si se pudiera, es porque se poseería entonces una palabra única sobre esa cosa».[11]

¿Qué ha pasado? Pasa y ha pasado que Aristóteles demuestra el indemostrable principio de no-contradicción por medio de una serie de equivalencias, tomadas como evidencias: hablar es decir algo, decir algo es significar algo, significar algo es significar algo que tiene un sentido y uno solo, el mismo para uno y para los otros. Esto es lo que denominé «decisión del sentido». El principio de no-contradicción se sostiene y no se sostiene más que así. Se funda en la univocidad del sentido, en ninguna otra parte, y sin duda no en una intuición de tipo lógico predicativa (S no es a la vez P y no-P) o proposicional (si todos los S son P, entonces, un S no es no-P). Lo imposible no es que una sustancia sea sujeto de predicados contradictorios, sino que la misma palabra tenga y no tenga simultáneamente el mismo sentido. El sentido es la primera entidad conocida y conocible que no tolera la contradicción. El mundo está estructu-

[11] *Ibid.*, IV, 4, 1006 *b* 6-11.

rado como el lenguaje, y el ente está hecho como un sentido.

El principio que se sostiene así se sostiene terriblemente, dado que es el adversario del principio el que, porque habla, lo demuestra ya desde siempre. En consecuencia, siempre puede replicársele, cuando niega el principio, un «pero eres tú el que lo ha dicho». Y en verdad es preciso que hable si es un hombre, un animal dotado de *logos*: si es un hombre, y no una planta. Esa es toda la cabronada refutativa, refutación no solamente pragmática, ocasión tras ocasión (te pesqué), sino trascendental, imbricada con las condiciones de posibilidad del lenguaje como definitorio de la humanidad del hombre: habla, si eres hombre.[12]

Se comprende que el adversario principal de un texto como «El atolondradicho» sea Aristóteles, y que la metafísica o ciencia del primer principio sea terriblemente tonta; si no lo fuera, no veo siquiera cómo podría escribirse «El atolondradicho». Para poder escribirlo, y que re-

[12] Véase al respecto Barbara Cassin, *Aristote et le logos: contes de la phénoménologie ordinaire*, París: PUF, 1997, capítulo 1.

sulte legible (¿lo es?), hay que cambiar de equivalencias.

Aristóteles o la ontología como regulación del lenguaje	Lacan o el psicoanálisis como atolondramiento
No hay contradicción	No hay relación sexual
Univocidad sentido = esencia	Homonimia y equívoco au-sentido

Por el lado de la filosofía, el sentido de una palabra, dado en la definición, expresa la esencia de la cosa, y por eso no puede no haber univocidad: un «hombre» es un hombre. Por el lado de Lacan, el sentido único, el un-sentido, es un in-sentido, esto es, está privado de sentido (la homofonía deja constancia desde siempre del equívoco), e incluso: es significación, pero no sentido. El sentido no puede sino ser equívoco, y esto se llama «au-sentido», escape fuera de la norma aristotélica del sentido —una norma, por otra parte, constitutiva de la regulación perenne del lenguaje, de manera que no deja de retornar ni más ni menos que el inconsciente—. «El atolondradicho» se inscribe en la homonimia, y deja constancia de ella al inscribirla en la

letra, es decir, al escribirla: al hacer, desde su título «El atolondradicho», una enunciación tal que pueda vérsela, la manera más segura de escucharla. Así se colma paso a paso el esquema del *De interpretatione*, que llega hasta lo escrito, los *graphomena*.[13]

A través de esa doble operación de equívoco y escritura, «El atolondradicho» se sitúa en el au-sentido producido por él.

El diálogo entre los adversarios, Aristóteles y Lacan, será el siguiente:

> «ARISTÓTELES: No eres más que una planta.
> »LACAN: No, eso es un hombre. Pero tú, no eres más que un animal».

Esto es lo que subrayo (mediante las bastardillas) en toda sustracción:

[13] El capítulo 1 del *De interpretatione* incluye en una secuencia: «lo que se recibe en el alma» (*ta en tei psykhei pathemata*), «lo que hay en la voz» (*ta en tei phonei*), que es su símbolo, y «lo que está escrito» (*ta graphomena*), que es a su vez el símbolo de lo que hay en la voz. Se encontrará una interpretación más completa de esta secuencia, que plantea problemas textuales, en la entrada «Signe» de Barbara Cassin (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*, París: Seuil/Le Robert, 2004, recuadro 1, pág. 1161.

«El lenguaje, pues, en cuanto esta especie tiene en él su lugar, no hace allí efecto de otra cosa que de la estructura con que se motiva esta incidencia de lo real.

»Todo lo que de él *parest semblante* de comunicación es siempre sueño, lapsus o *joke.*

»*Nada que hacer, por lo tanto, con lo que se imagina y se confirma en muchos puntos de un lenguaje animal.*

»Lo real allí no ha de apartarse de una comunicación unívoca de la que igualmente los animales, al darnos el modelo, nos harían sus delfines: en ella se ejerce una función de código mediante la cual se forma la neguentropía de resultados de observación. Más aún, se organizan ahí conductas vitales con símbolos del todo semejantes a los nuestros (elevación de un objeto al rango de significante del amo en el orden del vuelo de migración, simbolismo del pavoneo amoroso o de combate, señales de trabajo, marcas del territorio), con la salvedad de que estos símbolos *nunca son equívocos.*

»*Esos equívocos con que se inscriben los pormenores de una enunciación. . .*».[14]

El equívoco se halla ligado a la enunciación («que se diga queda olvidado en lo que se dice

[14] J. Lacan, «L'Étourdit», *op. cit.*, pág. 47 [traducción modificada].

detrás de lo que se escucha»: no hay enunciación animal, ¿eh?, y no se psicoanaliza a un perro, y ni siquiera a un gato), y no al enunciado del sentido, a saber, el enunciado de aquello que Aristóteles plantea como sentido y Lacan reduce a significación. Los «símbolos» del lenguaje animal nunca son equívocos; los del lenguaje humano, que los hay en los sonidos de la voz y, más perturbador aún, en las letras (en la letra), lo son.

> «Aquí hay que distinguir la ambigüedad que se inscribe con la significación, o sea, con el lazo del corte, y la sugerencia de agujero, es decir, de estructura, que con esta ambigüedad fabrica un sentido».[15]

La ambigüedad que se inscribe con la significación no tiene importancia alguna: la prueba es que Aristóteles sabe tratarla perfectamente. Es menester y suficiente desambiguar, y siempre es factible si se distingue entre los sentidos (en el sentido de Aristóteles) y se proponen varias palabras en lugar de una sola: «Nada cambia si se afirma que "hombre" tiene varios sentidos, ha-

[15] *Ibid.*, pág. 40.

bida cuenta de que estos son determinados, pues podría ponerse una palabra diferente en cada enunciado».[16] Empero, hay una ambigüedad intratable, no la que está ligada al sentido, en el sentido aristotélico del término, es decir, a la significación en el sentido lacaniano, sino la que fabrica sentido en el sentido lacaniano, porque esta remite a la interpretación y la estructura. «La interpretación es sentido y va contra la significación».[17] E incluso: «Es la interpretación, ambigua o equívoca en sí misma para no ser directiva, la que debe hacer agujero».[18] O sea, puesto en claro para los estudiantes norteamericanos:

> «Una intervención psicoanalítica no debe ser en ningún caso teórica, sugerente, es decir, imperativa. *Debe ser equívoca.* La interpretación analítica no está hecha para ser comprendida; está hecha para producir vaguedades. . .».[19]

[16] Aristóteles, *Metafísica*, libro Gamma, 4, 1006 *a* 34-*b* 2.
[17] J. Lacan, «L'Étourdit», *op. cit.*, pág. 37.
[18] *Ibid.*, pág. 48.
[19] Jacques Lacan, conversación con estudiantes y respuestas a sus preguntas, Yale University, 24 de noviembre de 1975, en «Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines», *Scilicet*, 6-7, 1976, pág. 32. Con

Y Lacan habla entonces de «zambullida en el agujero del apuntador», donde «el apuntador es, desde luego, el inconsciente del sujeto».

Para que así conste, corresponde decirlo. El paisaje aristotélico de la decisión del sentido ha cambiado: el equívoco es la condición o la regla del sentido, con una alteración del sentido de sentido.

Sin embargo, me sorprendo. Esas vaguedades no hacen ninguna mella en la descripción de los equívocos, no la pulen ni la «salvajizan» en nada, puesto que los equívocos siguen siendo hoy y siempre aquellos de los que se ocupó Aristóteles, los mismos; y no dejan de organizarse de acuerdo con los mismos tres niveles característicos del *Organon*: las palabras, las frases, los razonamientos. De este modo los describe el Lacan de «El atolondradicho», en tres «puntos nodales»:[20]

frecuencia, estos textos me parecen una versión puesta en limpio, descifrada, de lo que en «El atolondradicho» es *performance*, acto de habla.

[20] J. Lacan, «L'Étourdit», *op. cit.*, pág. 48. En la jornada de trabajo sobre este texto que Alain Badiou y yo organizamos en la École Normale Supérieure de la calle Ulm,

1. «Comienzo con la homofonía, de la que depende la ortografía».

Es plausible: la ortografía es diacrítica (a ello se debe que «Sarkozy m'a matao» resulte tan chocante),* aun cuando en francés se presente de inmediato un contraejemplo: *«les poules couvent au couvent»* [«las gallinas incuban en el convento»], una impugnación homógrafa de la homofonía (a la misma inscripción [*couvent*] corresponden dos pronunciaciones, el simétrico inverso de un «Atolondradicho» en el que una sola pronunciación vale para el grafo del dos-en-uno). Sin embargo, es sobre todo filosóficamente correcto —¡y cuánto!—, con el psicoanálisis en el linaje heideggerianamente presocrático del poeta en camino a la lengua y en el camino de lalengua:

---

con Françoise Gorog y Diana Rabinovich —invalorables en todos los aspectos—, Elisabete Thamer comenzó a explorar la relación con *Sobre las refutaciones sofísticas*. Que conste aquí mi agradecimiento.

* Alusión a una frase escrita en el lugar de un crimen, «Omar m'à tuer», cuya ortografía correcta sería «Omar m'a tué» («Omar me ha matado»). Barbara Cassin la utilizó en el título de un artículo publicado en *Le Monde*, «Sarkozy "m'ă tuer"», dedicado a las faltas de ortografía del presidente francés. (*N. del T.*)

«Que en la lengua mía, como antes jugué con ella, haya equívoco entre *dos* [*deux*] y *de ellos* [*d'eux*], conserva la huella de ese juego del alma por el cual hacer de ellos dos-juntos encuentra su límite en el "hacer dos" de ellos.

»Otros hay en este texto, del *paraser* al *sembrante*.

»Sostengo que aquí todas las jugadas están permitidas por la sencilla razón de que, por estar cualquiera a su alcance sin poder en ellas reconocerse, ellas nos juegan. A no ser que los poetas las vuelvan cálculo y el psicoanalista las emplee donde conviene».

Exactamente allí, en el seno de la homonimia aristotélica que constituye la etiología única a la cual se remiten todos los trastornos del lenguaje,[21] se trata de las homonimias que *Sobre las refutaciones sofísticas* clasifica como ligadas a la expresión (*para ten lexin*) —por lo tanto, en la mayor contigüidad con el significante—, y que se ejemplifican en la composición, la división y la acentuación, por supuesto intraducibles. Por ejemplo *(h)oros*, según se aspire o no la «o», di-

[21] Véase, al respecto, Barbara Cassin, *L'Effet sophistique*, París: Gallimard, 1995, en especial págs. 353-7 [*El efecto sofístico*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008].

ce ya sea el «límite», ya sea la «ribera», y *(h)ou katalueis*, según se acentúe como el relativo («allí donde habitas») o como la negación («no habitas»), te hará decir que tu casa es una negación. Se advertirá que el poder diacrítico de la escritura, *pharmakon* venido como anillo al dedo, permite distinguir los sentidos y disipar la homonimia. La escritura valija y palimpsesto de «El atolondradicho» se autoriza la jugada adicional de hacer legibles los sentidos como otros tantos elementos de una mezcla y un apilamiento: inscribir, en el atolondramiento del amo cuyos «contratiempos» no dejan de deshacer las maquinaciones que su valet se desloma en urdir por su bien (Mascarille a sí mismo: «Como ves, te desilusiona a cada instante»),[22] el torbellino de los tropos y la pregnancia de lo dicho. Esta manera de conjugar los homónimos coincide con el cálculo del sofista, que se vale de la homonimia como quiere porque se detiene en «lo que hay en los sonidos de la voz y en las palabras».[23] Instrumentado por Aristóteles para servirle de adversario (pues el aristotelizado es

[22] Molière, *El atolondrado*, acto II, escena 1, verso 921.

[23] Aristóteles, *Metafísica*, libro Gamma, 5, 1009 *a* 21-22.

un aristotelizante), se resiste al extremo de provocar su exclusión de la humanidad: una planta, naturaleza que murmura, ni siquiera un animal. Ahora bien, el cálculo del sofista no es distinto ni del cálculo del poeta ni del cálculo del psicoanalista. Dado que él es, después de todo, el primero en «hablar por hablar», por el placer de hablar, podría curar, de paso, al filósofo de su hontología, a condición de que este se lo pida.

2. «Pues la gramática secunda aquí a la interpretación».

«(. . .) Así, los analistas que se aferran al parapeto de la "psicología general" no son siquiera capaces de leer, en esos casos deslumbrantes, que Freud hace que los sujetos "repasen su lección" en su gramática.

»Con la salvedad de que nos repite que, con el dicho de cada uno de ellos, debemos estar dispuestos a revisar las partes del discurso que creímos poder retener de los anteriores.

»Claro que esto los lingüistas se lo proponen como ideal, pero si la lengua inglesa *parest* propicia a Chomsky, he señalado que mi primera frase tacha de falso, con un equívoco, su árbol transformacional».[24]

[24] J. Lacan, «L'Étourdit», *op. cit.*, págs. 48-9.

En la primera frase escrita en la pizarra por Lacan, «que se diga queda olvidado en lo que se dice detrás de lo que se escucha», tenemos el derecho gramatical a entender que: se dice queda olvidado detrás de «lo que se dice en lo que se escucha», o a entender que: se dice queda olvidado «en lo que se escucha», detrás de lo que se dice. No es la misma construcción. No es la misma interpretación. Este equívoco gramatical lleva el bello nombre griego de «anfibología»: la sintaxis se deja atacar por los dos lados a la vez, como cuando «lo veo, impresionado, con mis propios ojos» y «lo veo impresionado, con mis propios ojos». O peor aún: *sigonta legein*, «decir cosas silenciosas», en acusativo neutro plural, y «hablar callándose», en nominativo masculino singular, que une la homofonía a la anfibología. Hechas de vaguedades. Las mismas que diagnostican, desdeñan y prohíben las *Refutaciones sofísticas*.[25]

[25] Aristóteles, *Sobre las refutaciones sofísticas*, en especial los capítulos 20 y 21; tras los pasos de los estoicos, Galeno propondrá una muy bella homofonía dividida homonímicamente: *auletris peptoke / aule tris peptoke*, «la cantante se ha caído» / «el patio se hundió tres veces seguidas» (Claudio Galeno, «Sobre los sofismas del lenguaje», 1-4, traducido en B. Cassin, *L'Effet sophistique*, *op. cit.*, págs. 519-33).

3. «Número 3, ahora: es la lógica».

«(. . .) es la lógica, sin la cual la interpretación sería una imbecilidad, siendo, por supuesto, los primeros en utilizarla los que, para del inconsciente trascendentalizar la existencia, se arman de las palabras de Freud de que es insensible a la contradicción.

»Sin duda, no se han enterado aún de que más de una lógica se ha preciado de prohibirse este fundamento, y no queda por ello menos "formalizada", vale decir, apropiada para el matema.

»¿Quién le reprocharía a Freud tal efecto de oscurantismo y los nubarrones de tinieblas que de inmediato, de Jung a Abraham, se acumularon para responderle? No seré yo, desde luego, que también tengo algunas responsabilidades a este respecto (desde mi reverso).

»Recordaré tan sólo que ninguna elaboración lógica, desde antes de Sócrates y de otras tradiciones que la nuestra, procedió nunca de otra cosa que de un núcleo de paradojas, para utilizar el término, admisible por todos, con que designamos los equívocos que se sitúan a partir de este punto, que, por llegar aquí de tercero, es lo mismo primero o segundo».[26]

[26] J. Lacan, «L'Étourdit», *op. cit.*, pág. 49.

Con la «lógica» se trata ahora, en plena conformidad con el aristotelismo, de los razonamientos. Aristóteles los clasifica como refutaciones «al margen de la expresión», *exo tes lexeos*. En efecto, no participan de la ambigüedad semántica de los términos, u homonimia *stricto sensu* (1 = primer sentido de *logos*, la «palabra», explorada en las *Categorías*); tampoco de la ambigüedad gramatical de la composición de las palabras en frase, o anfibología (2 = segundo sentido de *logos*, la «frase», explorada en el *De interpretatione*); participan, en cambio, de la composición de las frases y, por ende, de los propios silogismos (3 = tercer sentido de *logos* —aunque podríamos igualmente contarlo como primero o segundo—, el «razonamiento», explorado en los *Analíticos*). Los razonamientos, dice además Aristóteles, son entonces seudo-razonamientos, o bien porque el razonamiento mismo es formalmente defectuoso y tan sólo en apariencia concluyente (es un seudo-razonamiento en sentido estricto), o bien porque es materialmente defectuoso y porque las premisas en las cuales se apoya ponen ya en juego homonimias sintácticas o semánticas (son seudo-premisas).

La lógica, en efecto, ha avanzado a fuerza de paradojas lógicas, desde la más antigua paradoja freudo-lacanoide del mentiroso, la del cretense a quien se le reprocha que diga que va a Cracovia para hacer creer que va a Lemberg, cuando en realidad su destino es Cracovia. Pero no la lógica sola ni sólo por la lógica (¿qué es, por lo demás, la «lógica» sola?), dado que, puestos en aristotélicos, nos preguntamos acerca de lo que permite decir que «el no-ser *es* no-ser», esto es, acerca de la pluralidad de sentidos del ser, inmediata generadora de paradojas que reaparecen tan pronto como se disipan.[27]

Refutaciones sofísticas en todos los aspectos, pues, con la salvedad —y por eso cito *in extenso*— de que la lógica, dice Lacan, ha evolucionado desde Aristóteles. Hay consistencias formales que se basan en otros principios, y no en el de no-contradicción. En particular, hay algunas que no excluyen al tercero. No se trata aquí de Freud: se puede sostener, con este, que el inconsciente no conoce la contradicción, y hacer-

[27] El libro Gamma se inicia con «*to on legetai pollakhos*», «el ser se dice de manera múltiple», y al terminar cede su lugar al libro Delta, nada menos que el primer diccionario de filosofía.

lo con toda lógica y un buen matema, es decir, por medio de un discurso racional (otro sentido de *logos*), coherente y transmisible. Con la hipótesis del inconsciente, Freud amplía el sentido del sentido, para reincorporar al seno de este el sin-sentido, el lapsus y el sueño. Aun cuando tiemble el ombligo del sueño, lo que Freud destaca en primer lugar, conforme a la decisión aristotélica del sentido, es una «ganancia de sentido y de coherencia», más que el «profundo sin-sentido de todo uso del sentido».[28]

[28] La «ganancia de sentido y de coherencia», que hace «necesario y (. . .) legítimo» el supuesto del inconsciente, se designa como tal en Sigmund Freud, «L'inconscient», en *Métapsychologie*, traducción de J. Laplanche y J.-B. Pontalis, París: Gallimard, 1968, pág. 67 [«Lo inconciente», en *Obras completas*, vol. 14, Buenos Aires: Amorrortu, 1979]. Lacan sigue un camino inverso al tomado por Freud en *El chiste y su relación con lo inconciente*. En el análisis del chiste del «salmón con mayonesa», Freud pasa del «sinsentido que adopta la apariencia del sentido» (Sigmund Freud, *Le Mot d'esprit dans ses rapports avec l'inconscient*, traducción de M. Bonaparte y M. Nathan, París: Gallimard, 1930, pág. 79 [*El chiste y su relación con lo inconciente*, en *Obras completas*, vol. 8, Buenos Aires: Amorrortu, 1979]) al «sentido existente en el sinsentido», a saber, la verdad de la pulsión (*ibid.*, pág. 82). En cambio, Lacan (en *Le Séminaire, Livre IV, La Relation d'objet (1956-1957)*, París: Seuil, 1994 [*El Seminario de Jacques Lacan. Libro 4. La relación de objeto. 1956-1957*, Buenos Aires: Paidós, 1998]), para comentar sueño y *Witz*, pasa del «nuevo sentido» introducido por la existencia del significante («otro sentido», «creación de sentido», pág. 293) al «profundo sinsentido de todo uso del sentido» (pág. 294). He comentado esta evolución en *L'Effet sophistique*, *op. cit.*, págs. 386-408.

¿Y las lógicas nuevas? ¿Quiere decir que estas tienen un principio de reemplazo que no está en sí mismo determinado por el principio de no-contradicción? No excluyen al tercero, pero, ¿han hecho el hallazgo del principio «no hay relación sexual»? Por supuesto que no, aun cuando Lorenzen pueda servir para «desencadenar» la verdad.[29]

[29] Véase Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XVIII, D'un discours qui ne serait pas du semblant (1970-1971)*, París: Seuil, 2007, capítulo 4, «L'écrit et la vérité» [*El Seminario de Jacques Lacan. Libro 18. De un discurso que no fuera del semblante. 1970-1971*, Buenos Aires: Paidós, 2009, capítulo 4, «Lo escrito y la verdad»]. «Si ustedes afirman que no se puede decir a la vez sí y no sobre el mismo punto, bien, ustedes ganan. (. . .) Pero si ustedes apuestan que es sí o no, ahí pierden» (pág. 73). Sólo se sabe algo de la verdad «cuando [esta] se desencadena», y de ahí la idea de las personas serias (esto es, no perversas) de que la no-existencia de la relación sexual es «idéntica» a lo que se da en llamar «libertad». . .

Creo que es preciso, por lo tanto, distinguir dos maneras de no conformarse con el principio aristotélico: la que mantiene un tenor aristotélico, con decisión de sentido y consistencia imantada por la contradicción: la «paradoja», vieja como el mundo, sólo se sostiene de ella y se disipa con ella como la homonimia tratable de las palabras, la anfibología tratable de las frases. Y Aristóteles no deja de tratarlas. Es allí donde «El atolondradicho» se detiene.

La otra manera hace de la homonimia, la anfibología y la paradoja la condición del sentido (por diferencia con la significación), tanto semántica como sintáctica y silogística. Hace del agujero del apuntador la condición general o trascendental de todo sentido y toda lógica, y también, por consiguiente, la condición de la bivalencia verdadero-falso, que debido a ello se convierte en un simple caso particular. Es un equívoco intratable.[30]

[30] Empero, en la clase del 1 de junio de 1972 del seminario «Le Savoir du psychanalyste» se señala claramente, y con mención del sofista, que los callejones sin salida de la lógica dan acceso a lo Real, la relación sexual en cuanto no se escribe: «Lo Real se afirma, por un efecto que no es de los menores, al afirmarse en los callejones sin salida de la lógica (. . .). Denotamos con ello, en un ámbito que en apariencia es el más sólido [la aritmética], lo que se opone a la completa captura del discurso, al agotamiento lógico, lo que introduce en él una hiancia irreductible. Eso es lo que designamos como lo Real. La linde de la crítica —por qué no decirlo— está en que, a quienquiera que enuncie lo que siempre se plantea como verdad, el sofista le demuestre que no sabe lo que dice. Ese es incluso el origen de toda dialéctica».

Por eso me sorprende mucho, y hasta me decepciona, la enumeración híper-aristotélica de los equívocos en «El atolondradicho», donde bien parece constituir un punto culminante, ya que ese texto, en la escritura y la invención, debería dejarla muy atrás, proceder de otro modo y a partir de otro lugar: a partir de un consentimiento consciente de sí mismo al inconsciente, que tal vez podríamos llamar *Gelassenheit* o domesticación recíproca, y que el *joke*, la risa intérprete —intérprete incluso de la ontología—, a la mayor distancia posible de la seriedad lógica aristotélica, tendría el deber de atestiguar.

¿Puede ser que, al estar tan lejos de Gamma, uno se encuentre tan minuciosamente cerca de *Sobre las refutaciones sofísticas*? Como si Lacan no estuviese a la altura de la gigantomaquia de principio, engañado y seducido por el desplie-

gue de lo que engaña y seduce por antonomasia, el *logos logou kharin* («hablar por hablar», «por el placer de hablar») de los equívocos tratables. ¿Cómo pensar a la vez que Lacan ha ganado contra Aristóteles (después de «El atolondradicho», en «El atolondradicho», ya no hablamos como con o en Aristóteles; el principio de todos los principios ya no es el mismo) y que nada ha cambiado en lo concerniente a la taxonomía administradora del punto crítico que es el equívoco?

O bien el lenguaje (lacaniano) ya habrá hablado en el *logos* de Aristóteles, o bien Lacan no es más que un Aristóteles al gusto del día. Lacan frente a Aristóteles: si Lacan es una planta, para un Aristóteles es no una mala semilla que deba erradicarse, sino un cultivo levemente fuera del suelo, que no resulta difícil regresar al arriate, ese orden aristotélico del discurso cuyo margen evolutivo constituye. Lacan en lugar del sofista, aristotélicamente tratable e integrado: «El psicoanalista es la presencia del sofista en nuestra época, pero con otro estatus»:[31] ¿un estatus que

[31] Jacques Lacan, El seminario, libro 12, «Problèmes cruciaux de la psychanalyse», clase del 12 de mayo de 1965.

lo transforma en mucho más manejable por el orden del discurso?

Prosigamos, no obstante, el diálogo a la manera de perros y gatos, como si se tratara de dos idiomas conmensurables en su retruque, y veamos cómo acentuar los desplazamientos.

«ARISTÓTELES: No eres más que una planta.
»LACAN: ¡Pero, vamos, so animal!
»ARISTÓTELES: El hombre es un animal dotado de *logos*.
»LACAN: El hombre es un hablaser.
»ARISTÓTELES: He dicho *logos*.
»LACAN: He dicho *lalengua*».

En resumidas cuentas, definiremos una vez más cada término de manera bastante unívoca: «Somos "hablaseres" ["*parlêtres*"], palabra ventajosa para sustituir al inconsciente, porque juega con el equívoco de parleta, por un lado, y con el hecho de que debemos *al lenguaje* la locura de que haya ser».[32] «Escriban "lalengua" en una sola palabra, así es como yo la escribiré

[32] Jacques Lacan, conferencia pronunciada en el Columbia University Auditorium, School of International Affairs, 1 de diciembre de 1975, «Conférences et entretiens. . .», *op. cit.*, pág. 49.

en lo sucesivo».[33] Es decir, en «El atolondradicho»: «El inconsciente, por estar "estructurado *como un* lenguaje", esto es, lalengua que habita, está sujeto al equívoco con que cada una se distingue».[34]

Todas esas movidas terminológicas son efectos de la gigantomaquia de principio: «El humano está afligido, si puedo decirlo así, por el lenguaje. Y, a través del lenguaje que lo aflige, suple lo que es absolutamente insoslayable: no hay relación sexual en el humano».[35] El cambio de idioma implementa el cambio del principio y

[33] J. Lacan, «Le savoir du psychanalyste», clase del 1 de noviembre de 1971.

[34] J. Lacan, «L'Étourdit», *op. cit.*, pág. 47.

[35] Declaración a la que precede lo siguiente: «[Freud] no hacía ciencia, estaba produciendo cierta práctica que puede caracterizarse como la última flor de la medicina. Esta última flor encontró refugio aquí porque la medicina tenía tantos medios para actuar, íntegramente catalogados de antemano, pautados como papel de música, que debía tropezar con la existencia de síntomas que no tenían nada que ver con el cuerpo, sino únicamente con el hecho de que el humano está afligido, si puedo decirlo así, por el lenguaje» (Jacques Lacan, conferencia pronunciada en la Yale University, Kanzer Seminar, 24 de noviembre de 1975, «Conférences et entretiens. . .», *op. cit.*, pág. 18).

es en igual medida su consecuencia, en dos puntos sensibles: la letra (la escritura, la inscripción) y la relación con lo real.

Lacan reconoce en Aristóteles, en sus *Analíticos*, «un pequeño comienzo de la topología»: «La cuestión consiste precisamente en hacer agujeros en lo escrito. *Todos los animales son mortales*; soplen *animales* y soplen *mortales* y pongan en su lugar el colmo de lo escrito, es decir, una simple letra».[36] Aristóteles inventa la escritura literal en lógica, al mismo tiempo que inventa la cuantificación: agujerea lo escrito mediante la letra, agujerea lo universal mediante el *notodo* que él sabe escribir. No es imposible que Lacan, en concreto, gane entonces una primera vez al ponerse por encima de Aristóteles el inventor, justamente en cuanto este sigue siendo un terrible tonto por estar obligado, restringido, por la no-contradicción:

> «Precisamente, allí conjugo el todos de lo universal, modificado, más de lo que uno imagina, en el *paratodo* del cuantor, con el *existe uno* que lo cuántico le aparea, siendo patente su diferencia

[36] J. Lacan, *D'un discours qui ne serait. . ., op. cit.*, págs. 81-2.

> con lo que implica la proposición que Aristóteles llama "particular". Los conjugo porque el *existe uno* en cuestión, al hacer de límite al *paratodo*, es lo que lo afirma o lo confirma (lo que una máxima ya objeta al contradictorio de Aristóteles)».[37]

¿Qué máxima constituye pues una objeción a la universalidad de la no-contradicción? Sencillamente: la excepción confirma la regla. Ni más ni menos. El *existe uno* en cuestión pone límite al *paratodo*: la excepción confirma la regla. Terriblemente nada tonto. Lacan se impone a Aristóteles en el hecho de que le mete las narices en la estructura de la demostración refutativa, la única de la que se sostiene el principio de no-contradicción. Aristóteles, cuando enunciaba la universalidad de este principio, estaba muy lejos de la idea de que hacía falta el otro, de que hacía falta aquel que no lo es, de que hacía falta que existiera uno para el que no lo es, sin el cual nada de todo eso podría funcionar —lejos de la idea de que el sofista le era necesario en el punto del principio—. Sin embargo, es enloquecedor, y por lo tanto claro y bien visible en la textualidad del libro Gamma, en el momento en que la excepción, los contados «maleducados» que reclaman una demostración de lo indemostrable, ¡se convierten en «aquellos que más buscan y aman la verdad»: Empédocles, Demócrito, Parménides, Anaxágoras, Homero! Grecia entera, tal es la excepción que confirma la regla universal.[38]

[37] J. Lacan, «L'Étourdit», *op. cit.*, pág. 15 [traducción ligeramente modificada].

Lacan deviene sofista, pero un sofista que se define por ser necesario al principio de Aristóteles: no hay universal sin una excepción que lo funde, la excepción hace lo universal. Para todo hombre, hablar es decir algo, en la sola medida en que existe al menos un hombre para el que no.

El hecho de que entonces todo se encadene/se desencadene de otro modo es contemporáneo: un sujeto, la función fálica, ni verdadero ni falso sino lo caído en el agujero, y una topología mucho más compleja, con banda de Moebius y toro,[39] que aquella del adentro/límite/afuera que define el sentido aristotélico.

[38] Aristóteles, *Metafísica*, libro Gamma, de 1004 *a* 5-11, «algunos maleducados», a 5, 1009 *b* 33-39, la galería de todos los padres fundadores.

[39] «Que yo enuncie la existencia de un sujeto al postu-

En cuanto al *logos*, con su expresión «como un lenguaje», Lacan gana una vuelta más de la norma perceptiva, a saber, la de la letra, siglos después de la invención de la escritura. Escribe e inscribe, nada más que con la *t* de «L'Étourdit», la letra como primera, primera «dicho-mansión» [«*dit-mension*»].[40]

«Comienzo con la homofonía, de la que depende la ortografía», lo cual debe entenderse: comienzo con la heterografía íntima, culturalmente audible, interna a la homofonía. Hemos pasado de la palabra al significante y del significante a la letra. Algunas breves citas para comprender de qué se trata. «He sustituido la palabra "palabra" por la palabra "significante", y esto significa que se presta a equívocos, es decir, siempre a varias significaciones posibles».[41] El paso de la palabra al significante nos mantendría en el equívoco tratable si nos quedáramos en el significante, en lo que escuchamos. Pero «el significante no es el fonema. *El significante es la letra. La letra es la única que hace agujero*».[42] «No hay letra sin lalengua y ese es incluso el problema: ¿cómo es que lalengua puede precipitarse en la letra?».[43] Aquí mismo: «Este decir [del análisis] no procede más que del hecho de que el inconsciente, por estar "estructurado *como un* lenguaje", esto es, lalengua que habita, está sujeto al equívoco con que cada una se distingue».[44]

larla en un decir que no a la función proposicional Φx... implica que se inscriba con un cuantor del cual esta función queda cercenada porque no tendría, en ese punto, ningún valor que pueda denotarse como de verdad, lo que quiere decir que tampoco de error, y lo falso sólo habrá de entenderse *falsus* como lo caído, en lo que ya he hecho hincapié» (J. Lacan, «L'Étourdit», *op. cit.*, pág. 15 [traducción ligeramente modificada]).

40 «Lo mejor es que haga un esfuerzo y les muestre cómo lo escribo: dicho-mansión [*dit-mension*]» (J. Lacan, conferencia pronunciada en el Columbia University Auditorium, *op. cit.*, pág. 42).

41 J. Lacan, conferencia pronunciada en la Yale University, *op. cit.*, pág. 34.

42 Jacques Lacan, preguntas y respuestas (Lacan frente a la pizarra) en el Massachusetts Institute of Technology, 2 de diciembre de 1975, «Conférences et entretiens...», *op. cit.*, pág. 60.

43 Jacques Lacan, «La troisième», conferencia dictada el 1 de noviembre de 1974 en el Séptimo Congreso de la École Freudienne de París en Roma, *Lettres de l'École Freudienne*, 16, 1975, págs. 177-203 [«La tercera», en *Intervenciones y textos 2*, Buenos Aires: Manantial, 1988].

44 J. Lacan, «L'Étourdit», *op. cit.*, pág. 47.

Por mi lado, lo que querría subrayar de inmediato es ese «cada una». Apertura hacia algo que, en Aristóteles, no funciona en ningún caso: la pluralidad diferencial de las lenguas. «Una lengua entre otras no es otra cosa que la integral de los equívocos que su historia ha dejado persistir en ella».[45]

Cuando interrumpimos la lectura en este punto, omitiendo las lalenguas de que se trata y que la cuestión es el inconsciente, y tomamos la frase por lo que dice, hacemos un diccionario de los intraducibles, vocabulario europeo de las filosofías, que se apoya en la integral de los equívocos que la historia de cada lengua ha dejado persistir: las lenguas de Europa en este caso, cuando no se sabe hacer algo mejor. Nos apoyamos en los equívocos y las homonimias: sentido, sentido y sentido (dirección, semántica, percepción), *mir* (paz/mundo/comuna campesina) o *logos*, y los trabajamos texto a texto como síntomas de mundos.

Pero hay una continuación. Y es esta: «Una lengua entre otras no es otra cosa que la integral de los equívocos que su historia ha dejado persistir en ella. Es la veta en la que lo real, lo único que para el discurso analítico puede motivar su desenlace, lo real de que no hay relación sexual, ha depositado su sedimento en el curso de los años». Y aquí, puede ser que el filósofo, en el fondo, se desencante o se aburra. En un diccionario de los intraducibles, que tome cada lengua como una lalengua, se habrá encontrado la manera en que lo real, a saber, que no hay relación sexual, se ha depositado. No es muy curioso; ¿o acaso lo es? A reducción, reducción y media. ¿A qué equivale la ganancia? A pasar de la verdad a lo real, y lo real es que no hay relación sexual, y punto. Todo parte de ahí y todo vuelve ahí. El ser es un efecto de discurso entre otros, «notablemente», y la ontología es una vergüenza [*honte*] («hontología»),[46] pero, ¿«qué decir»? Lo real, que no hay relación sexual: ya no notablemente [*notamment*] sino monótonablemente [*monotamment*]. No hay otro real, y nada más que decir. Es monótono. Y la manera de decirlo es escribir lo Real, que con ello ya no es lo real, con mayúscula. Más fácil de escribir

[45] *Ibid.* [traducción modificada].

[46] J. Lacan, *L'Envers de la psychanalyse*, *op. cit.*, clase del 17 de junio de 1970.

que de decir, aunque algunos puedan llenarse la boca con él.

De un discurso que no fuera del semblante y después *Aun* explicitan el vínculo del nuevo principio con la letra. «No hay relación sexual» no debe, sin duda, entenderse en postura de hontólogo: no es cuestión de esencializar la no-relación; «con todo, hacemos el amor, ¿eh?».[47] Simplemente:

> «La imposibilidad que tiene la lógica para autopostularse de una manera justificable es algo muy impresionante. (. . .) Pero en este mismo fracaso puede denunciarse lo que pasa con la articulación que tiene justamente la más estrecha de las relaciones con el funcionamiento del lenguaje, es decir, la articulación siguiente: *la relación sexual no puede escribirse*».[48]

Y:

> «Si no hubiese discurso analítico, seguirían hablando como cabezas de chorlito, cantando el *disco-ursocorriente*, haciendo girar el disco, ese disco que gira porque *no hay relación sexual*; fórmula que sólo puede articularse gracias a toda la construcción del discurso analítico, y que desde hace tiempo les vengo machacando [del atolondrado al chorlito y del chorlito al canario, ¿no estamos en familia?].*
>
> »Pero, a pesar de machacarla, todavía falta que la explique: *no se sustenta sino en lo escrito, en cuanto la relación sexual no puede escribirse* [en este caso, las bastardillas son mías (B. C.)]. Todo lo que está escrito parte del hecho de que siempre será imposible escribir como tal la relación sexual. A eso se debe que haya cierto efecto del discurso que se llama "escritura".
>
> »En rigor, podría escribirse *x R y*, y decir que *x* es el hombre, *y* la mujer y *R* la relación sexual. ¿Por qué no? Resulta, empero, que es una necedad, ya que lo que se sostiene bajo la función de significante, de *hombre* y de *mujer*, no son más que significantes enteramente ligados al uso *cursocorriente* del lenguaje. Si hay un discurso que lo demuestra es sin duda el discurso analítico, por-

47 J. Lacan, *D'un discours qui ne serait. . .*, *op. cit.*, pág. 107.

48 *Ibid.*, pág. 135; las bastardillas son mías. «Que no haya relación sexual, ya lo he fijado bajo esta forma, que no hay actualmente modo alguno de escribirla».

* En francés, la secuencia es *serine* (machacando) - *étourdi* (atolondrado) - *étourneau* (cabeza de chorlito, estornino) - *serin* (canario, incauto); la mención de este último término, *serin*, obedece a que Lacan utiliza el verbo *seriner*, que en sentido familiar significa «machacar», pero que en una acepción poco utilizada también alude a enseñar a cantar a un pájaro. (*N. del T.*)

que pone en juego lo siguiente: que la mujer nunca será tomada sino *quoad matrem*. La mujer no entra en funciones en la relación sexual sino como madre.

»Aunque masivas, estas verdades nos llevarán más lejos, ¿y gracias a qué? A la escritura».[49]

Cuando se escribe *x R y*, y lo escribimos, «resulta, empero, que es una necedad». La mujer nunca será tomada sino *quoad matrem*, y el hombre, *quoad castrationem*: en cuanto, *als*, *hei*, como el ente de Aristóteles fuera de la filosofía primera, cual número, línea, fuego, pero no cual ente. Estamos en la doctrina pura. Y no salimos de ella: Aristóteles «no tiene la menor idea de que el principio es ese: que no hay relación sexual». «El lenguaje, en su función de existente, no connota, en última instancia, más que la imposibilidad de simbolizar la relación sexual en los seres que lo habitan —que habitan ese lenguaje—, en razón de que deben el habla a ese hábitat».[50] Si se la descifra sin matices, esta

[49] Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XX, Encore (1972-1973)*, París: Seuil, 1975, págs. 35-6 [*El Seminario de Jacques Lacan. Libro 20. Aun. 1972-1973*, Buenos Aires: Paidós, 1981].

[50] J. Lacan, *D'un discours qui ne serait...*, *op. cit.*, pág. 148.

frase es el equivalente final o finito del animal dotado de *logos*, con algo, para hacer las veces de lo político («más político que todos los otros animales», comenzaba Aristóteles, justamente porque está dotado de *logos*), del hábitat heideggeriano en su procedencia después de *die Sprache*.

¿Esto qué cambia?

A mi juicio, hay dos clases de respuestas.

La primera sería: Pero no, esto no tiene nada de puramente doctrinal; la prueba es que corresponde a lo clínico.

Sin duda es, en términos generales, una buena respuesta. Una manera de decir que nosotros ya no estamos en la metafísica sino en el psicoanálisis: lacaniano, por añadidura. ¿Nosotros? Toca a ustedes saber si esto les interesa, si también participan, o si se desinteresan como es su derecho inconsútil desinteresarse de la metafísica aristotélica: nada de contradicción/nada de relación sexual, quiéranlo o no, sépanlo o no, así es como hablan y ese es el basamento de su *logos*, el de ustedes, y su lógica y de la lógica. Soy yo quien lo dice: su consciente, el de ustedes, está estructurado como un lenguaje (gene-

ralmente) cuerdo-considerado [*sensé*] aristotélico. Y su inconsciente, el de ustedes, está estructurado como un lenguaje au-sente [*ab-sent*], como una lalengua. Es así como ustedes hablan/como él los («los»: complemento de objeto directo) habla; ¿y entonces? Observen los efectos. El primero es la eficacia del decir del analista (cómo hacer [verdaderamente] cosas con las palabras):

> «El decir del análisis, en cuanto es eficaz, realiza lo apofántico que, con su sola ex-sistencia, se distingue de la proposición. De ese modo pone en su lugar la función proposicional en la medida en que, creo haberlo mostrado, esta nos ofrece el único apoyo para suplir el au-sentido de la relación sexual».[51]

Las fórmulas lacanianas, como los silogismos en el ámbito del sentido, son las muletas que permiten, en primer lugar al analista, moverse y ser competente en ese (esa) au-sentido donde lo reclamamos.

La segunda respuesta, más divertida para un filósofo aficionado a la Antigüedad, consiste en

[51] J. Lacan, «L'Étourdit», *op. cit.*, pág. 47 [traducción modificada].

pasar a Demócrito, para rearticular los dos lenguajes.

Estamos, con el psicoanálisis lacaniano, en el corazón de la heterodoxia metafísica. Es preciso entonces comenzar por el final de «El atolondradicho», apoyándonos en el **Demócrito** de quien Lacan dice que **nos regala el real radical**. Una manera filosóficamente perspicaz de desontologizar, pero, ¿cómo? Releamos y explicitemos:

> «No será un progreso, ya que no lo hay que de regreso no se lamente, que no se lamente por una pérdida. Pero que uno *ría* de ello, y la lengua que sirvo rehará el *joke* de Demócrito sobre el *meden*: extrayéndolo por caída del *me* de la negación del nada que parece llamarlo, como nuestra banda lo hace por sí misma en su auxilio.
>
> »Demócrito, en efecto, nos regaló el *atomos*, el real radical, al elidir su "no", *me*, pero en su subjuntividad, es decir, ese modal cuya demanda rehace la consideración. Gracias a lo cual el *den* fue justamente el pasajero clandestino cuyo *clam* constituye ahora nuestro destino.
>
> »No más materialista en eso que cualquier persona sensata, Marx o yo, por ejemplo».[52]

[52] *Ibid.*, págs. 50-1 [traducción modificada].

Por una vez, entiendo todo (creo) en los hilos entrelazados y el *disegno* de conjunto.

Den no es una palabra griega: no figura en el diccionario Bailly, griego-francés, ni tampoco en el Liddell-Scott-Jones, griego-inglés, pese a que es más completo. Es una palabra que no existe en la nomenclatura finita que constituye la lengua griega.[53] ¿Cómo decir el sentido de una palabra que no existe en la lengua? Nos lo preguntamos también al leer y al traducir a Lacan.

Sin embargo, *den* aparece en un excelente diccionario, el *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de Pierre Chantraine, que remite, a la sazón, al fragmento 156 de Demócrito, en la fórmula «*me mallon to den e to meden einai*», donde *den* se explicita por *soma*, «cuerpo», y *meden* por *kenon*, «vacío»: «no ser más cuerpo que vacío». Chantraine agrega que un genitivo *denos* aparece ya en Alceo el lírico (siglos VII-VI a.C., Alc. 320 LP), «en un texto

[53] El primero en llamar la atención (la mía, al menos) con respecto a *den*, y en interpretar el atomismo sobre la base de ese invento de Demócrito y contra su reescritura aristotélica, fue Heinz Wismann, en sus seminarios y, por ejemplo, en «Atomos Idea», *Neue Hefte für Philosophie*, 15-16, 1976, págs. 34-52.

dudoso y oscuro, "*kai k'ouden ek denos genoito*", donde *denos* se traduce por "nada" o, mejor, por "algo"».[54] «Nada» o, mejor, «algo»: maravillosa equivalencia. Y Chantraine concluye: «Nada que ver con el griego moderno *den*, "nada"». Suntuosa denegación: todas, salvo mi madre.

Etimología, agrega Chantraine, pues allí está su trabajo de aventurero: «En Demócrito, se trata a las claras de un término más o menos artificialmente derivado de *ouden*».[55] Más o menos artificial, y más bien más que menos, ese chisme que no aparece en los diccionarios de la lengua es una confección, un invento, una «palabra fabricada», dice bien Lacan.[56] Es al mismo tiempo un *terminus technicus* democriteano (como «quididad» es un término escolástico pa-

[54] Chantraine remite entonces a A. C. Moorhouse, «ΔΕΝ In classical Greek», *The Classical Quarterly*, 12(2), 1962, págs. 235-8.

[55] Remite en este caso a Manu Leumann, *Homerische Wörter*, Basilea: F. Reinhardt, 1950, pág. 108.

[56] En el otro pasaje en que se refiere a ella: Jacques Lacan, *Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964)*, París: Seuil, 1973, pág. 62 [*El Seminario de Jacques Lacan. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. 1964*, Buenos Aires: Paidós, 1986].

ra traducir *«to ti en einai»*, que es, por su parte, una expresión de Aristóteles) y un juego de palabras griego: el «que uno *ría* de ello» [*«qu'on en* rie»] debe entenderse una primera vez como procedente del verbo *reír*, mientras que la segunda, como fragmento de *rien* [nada], nos espera.

Para comprender las modalidades de la confección hacen falta herramientas como: significante, escritura, negación, modalidad, uno y, sobre todo, la idea de corte, falso corte. Si quisiera definirlo para que siguiera sin comprenderse «nada» de él, el *den* es un significante fabricado por medio de un corte atópico en la escritura de la negación modal subjetiva, de tal modo que al decir uno esto resulte en otro. Todo eso está inscripto de hecho en el *den*.

Recomencemos a partir del fragmento B 156 DK de Demócrito, no sin una pizca de filología como base. Un fragmento presocrático como este se cataloga en la compilación príncipe, la Biblia que constituye la edición de Diels modificada por Kranz (de allí las iniciales «DK»): *Die Fragmente der Vorsokratiker*.[57] El hecho de

[57] La primera edición de Diels, con traducción alemana, es de 1903. Kranz la revisó y modificó en 1935, y así

que se lo catalogue como fragmento B significa que se lo tiene por «auténtico», para diferenciarlo de los testimonios, señalados con la letra A. Auténtico, pero inserto en un contexto heterogéneo, en este caso un texto de Plutarco que lo cita, «Contra Colotes» (4, pág. 1108F), escrito seis siglos después de Demócrito para responder a un discípulo de Epicuro, de modo que el sentido del sentido no puede darse por descontado. Diré simplemente que Plutarco, que coquetea con el otro pero de manera ortodoxa, intenta recuperar a Demócrito para el lado bueno de la metafísica, y con ese propósito lo aparta de Protágoras y de la confusión sofística a la que Colotes lo asimilaba (sin duda con razón, tanto en opinión de Lacan como en la mía propia). Presenta pues el fragmento (aquí, en bastardillas) seguido de su traducción intralingüística en idioma metafísico:

se reimprimió hasta nuestros días una considerable cantidad de veces (Berlín y Zúrich: Weidmann). La traducción francesa, *Les Présocratiques*, edición establecida por J.-P. Dumont con la colaboración de D. Delattre y J.-L. Poirier (París: Gallimard, 1988), es notoriamente poco confiable; la dificultad de los textos no siempre es la única culpable.

«*Ho Kolotes esphale peri lexin tou andros, en hei diorizetai* me mallon to den e to meden einai, *den men onomazon to soma, meden de to kenon, hos kai toutou physin tina kau hypostasin idian tou ekhontos*».

«Colotes entendió mal el modo de expresarse de nuestro hombre cuando procede a efectuar la siguiente distinción: *el* den *no es más que el* meden; Demócrito llama aquí *den* al cuerpo y *meden* al vacío, con la idea de que este último posee también cierta naturaleza y una subsistencia propia».

Por otra parte, la «realidad» de este fragmento y de la invención del *den* está atestiguada por otros dos testimonios (fragmentos A, por ende), uno de Galeno (un siglo después de Plutarco) y otro de Simplicio (tres siglos después de Galeno). Se trata de textos de un prodigioso interés, cada uno con su temática y su sistemática propias y un lenguaje filosófico más o menos puro. En resumen, al leerlos, la pasión doxográfica, ligada a la investigación de campo sobre la transmisión, la interpretación, la deformación, la reconstrucción y la falta —¿el pase?—, podría, como ocurrió conmigo, apoderarse de ustedes.[58]

[58] Para saborearlo, el lector puede remitirse a mi artículo «Transmettre la philosophie grecque: construire

Para ocuparse de los *Elementos según Hipócrates*, el médico Galeno apela a un análisis de Demócrito y, para ser más precisos, de la manera en que este distingue la convención lingüística (*nomoi*, «por convención», «según la ley») respecto de algo como lo real (para lo cual utiliza un término muy poco habitual: *eteei*, que suele traducirse por «en realidad», «auténticamente», de *eteos*, «veraz, verdadero, auténtico», *true, genuine*): «"Según la ley el color, según la ley lo dulce, según la ley lo amargo, pero según lo real los átomos y el vacío", dice Demócrito».[59] Galeno propone entonces una interpretación y una traducción intralingüística de la extraña terminología democriteana:

«Con "según la ley" quiere decir algo parecido a "convencionalmente" [*nomisti*] y "para nosotros", en contraste con: según la naturaleza de las cosas mismas [*kat'auton ton pragmaton ten physin*]; a esto, en cambio, lo llama "según lo real", forjando esta palabra a partir de "real", que designa lo verdadero. Y el sentido completo de esta

l'origine», *Cahiers de la Villa Gillet*, 10, noviembre de 1999, págs. 123-35.

[59] Es el fragmento B 156 DK, inserto en el testimonio A 49 DK.

frase sería el siguiente: entre los hombres se cree que hay un blanco, un negro, un dulce, un amargo, etc., pero a decir verdad todo es *den* y *meden* [*kata de ten aletheian den kai meden esti ta panta*]».

Llegado a este punto, Galeno se ve obligado a cambiar de lenguaje para proseguir con su explicación: «Puesto que esta es, de nuevo, la forma de hablar de Demócrito, que llama *den* a los átomos y *meden* al vacío». Tenemos, por lo tanto, *den*: el cuerpo y los átomos (pronto definidos como pequeños cuerpos separados, *khoris*, unos de otros), y *meden*: el vacío (*to kenon*, pronto definido como *khôra*, pero dejémoslo. . .).

En su comentario del tratado *Acerca del cielo* de Aristóteles, Simplicio el aristotélico completa la tarea con una traducción definitiva y hasta final:

> «Demócrito estimaba que la naturaleza de las cosas eternas consiste en pequeñas sustancias de número ilimitado [*mikras ousias plethos apeirous*]; las supone ubicadas en un lugar diferente de ellas, ilimitado en su tamaño. Atribuye a ese lugar los nombres de "vacío" [*to kenoi*], "nada" [*toi oudeni*] e "ilimitado"; asigna a cada una de las

> sustancias el nombre de "*den*", "compacto" [*toi nastoi*] y "ente" [*toi onti*]».[60]

Circulen, no hay nada que ver. *Den* es el ente. Aristóteles y la ontología han triunfado. Demócrito vuelve a lo mismo, y lo real nunca es otra cosa que lo verdadero y lo natural.

Tomemos una vez más como punto de partida la palabra que no existe, porque no engaña. Su manera de no existir es muy particular. Como todos los signos, es «arbitraria» en el sentido de que sólo tiene valor por diferencia. Lo que existe, y de lo que se diferencia, es el término negativo, que puede adoptar dos formas, *ouden* o *meden*. Se trata de dos adjetivos («ningún, ninguna») y dos pronombres («nadie, nada») que, en acusativo neutro, pueden actuar como adverbios («en nada, en absoluto»). El hecho de que sean dos es muy característico de la lengua griega: esta tiene, en efecto, dos tipos de negación, una llamada «de hecho», u «objetiva», en *ou*, y otra modal, de imposibilidad e interdicción, llamada «prohibitiva» y «subjetiva», en *me*. La segunda se utiliza, esencialmente en los

[60] A 37 DK.

demás modos y no en el indicativo, tanto en las oraciones principales como en las subordinadas, para las órdenes, las advertencias, los deseos y las quejas, las eventualidades y las virtualidades que uno rechaza o aprehende. *Meden*, como *me on*, es algo que no puede y no debe ser, ni ser ahí, ni ser así: la nada, acaso. En cambio, *ouden*, como *ouk on*, es simplemente algo que no es, que no está ahí, que no es así, pero que bien podría o pudo ser: un muerto, por ejemplo, o tal vez una nadería.[61] *Den* contrasta pues con *ouden* (Simplicio) y, de manera más insistente y voluntarista, con *meden* (Plutarco, Galeno).

En uno como en otro caso, la palabra negativa es muy transparente: se construye sobre *hen*, «uno», el adjetivo numeral en neutro, precedido de una partícula negativa. No se trata, por lo demás, de la negación simple (*ou* o *me*: «no»), sino de la más simple de las negaciones compuestas, en este caso compuesta con la partícula opositiva más corriente e insignificante de todas

[61] La diferencia se expone en el «Poema» de Parménides; véase, por ejemplo, mi comentario en *Parménides. Sur la nature ou sur l'étant: le grec, langue de l'être?*, París: Seuil, 1998, col. «Points-bilingues», págs. 200-11.

en griego: *de* (*ou-de*, *me-de*: «ni siquiera», como el latín *ne quidem*, o «ni. . . ni. . .» cuando se duplica).[62] Se entiende, pues, tanto en *ouden* como en *meden*: *oude hen*, «ni siquiera uno», y *mede hen*, «ni siquiera y menos que menos uno». De *oude hen* y *mede hen* a *ouden* y *meden*, la consecuencia es indudable: buen griego, sana etimología.

Afirmación	Negación objetiva	Negación subjetiva, interdicción	Invención significante
Hen (palabra raíz) «uno»	*Ouden* = *oud'hen* (etimología) «nada» = ni siquiera uno	*Meden* = *med'hen* (etimología) «nada» = todo salvo uno	*me/den* → *Den* (falso corte) menos que nada

El problema es que, en este camino, no nos topamos con *den*; me atrevería incluso a decir: es imposible toparse con *den* cuando se sigue el hilo de la lengua (¡y para decir esta última frase en griego utilizaría *me*, y no *ou*!). *Den* es el pro-

[62] El hecho de que se trate de una negación compuesta no carece de efecto sobre la sintaxis del sentido: cuando una negación de ese tipo sigue a una negación simple, la duplicación no equivale a una afirmación, sino que refuerza la negación.

ducto de un falso corte, aberrante con respecto a la etimología inscripta en las palabras: es un significante signado, una fabricación voluntaria, la marca de una distancia.

Agrego que es imposible tomar esto por otra cosa que no sea una violencia, violencia perceptible, me arriesgo a decir, para todos los griegos. Mis testigos son Homero y Platón.

Platón ante todo, porque da testimonio de la percepción inmediata del étimo en *meden*. Así, en el *Sofista*, el Extranjero muestra, con el parricidio en el horizonte, que, de atenerse a Parménides y su «el no-ser no es», desaparece la posibilidad misma de lo falso, porque de una manera u otra la falsedad hace ser a lo que no es. Por suerte, el *logos* del propio Parménides, su enunciado tal como él lo enuncia, por ende su enunciación, cuando se la tortura un poco, confiesa que el no-ser es. En efecto, Parménides dice: jamás se forzará a ser *me eonta* a «no-entes»;[63] ahora bien, esto es dos veces contradictorio, porque el *logos* confiere a los no-entes cierta existencia con sólo decirlos (la palabra no es nada) y porque es un plural («no-entes»), y la cantidad es obviamente cantidad de algo, de una unidad, e incluso: el plural sólo existe en relación con el singular.

> «EXTRANJERO: Coincidirás conmigo en que quien dice "alguna cosa" [*ti*] dice, a buen seguro, "cierta cosa" [*hen ge ti*].
> »TEETETO: Sí.
> »EXTRANJERO: Dirás, en efecto, que "alguna cosa" [*ti*] es sin duda signo de uno [*hen*]; que "algunas cosas", en dual [*tine*], es signo de dos, y que "algunas cosas", en plural [*tines*], es signo de varios.
> »TEETETO: No puedo decir lo contrario.
> »EXTRANJERO: Y quien no dice algo [*me ti*], es de toda necesidad, a mi parecer, que no diga absolutamente nada [*meden*]».[64]

Hen ti, *me ti*, *meden*, insistencia en el número: nada es todo salvo uno, *med'hen*, y esto se hace oír al extremo de servir de matriz a la evi-

[63] Es difícil afirmar, en la cita que Platón (en 237*a*) hace del fragmento VII, y a la que debemos nuestro conocimiento de ese verso, si «no-entes» es sujeto de un «es» o predicado del ser; si hay que comprender «pues nunca se domeñará esto: que no-entes sean», o bien «pues nunca se domeñará esto: ser de los no-entes». Sobre el conjunto de las hipótesis de construcción y traducción, véase *Parménides. Sur la nature...*, *op. cit.*, esp. págs. 179-80.

[64] Platón, *Sofista*, 237*b*.

dencia demostrativa. El hecho de decir *meden* se convierte en una autocontradicción performativa.

Con el telón de fondo de Homero en su carácter de gran ancestro, como siempre. En efecto, detrás de esto resuena el consumado juego de palabras de la *Odisea*, y Bérard habla amablemente de una «catarata de retruécanos».[65] Estamos con Ulises y sus compañeros en el antro del Cíclope. El ogro, en lugar de recibirlos en plan de anfitrión, devora a dos durante la cena rociándolos con la leche de sus ovejas. Al día siguiente sale a apacentar a su rebaño. Al regreso, luego del ordeño, engulle a otros dos hombres del grupo; Ulises, que ha tenido tiempo para pensar en la situación y urdir su artimaña, le ofrece una gran copa de vino; borracho como una cuba, el Cíclope reclama otras tres. Ulises lo encara: «Cíclope, ¿me has preguntado cuál es el más conocido de mis nombres? (. . .) Mi nombre es "Nadie" [*Outis*]; mi madre y mi padre y todos mis compañeros me llaman "Nadie" [*Outis*]».[66] El ebrio se adormece. Ulises y sus camaradas lo ciegan con una estaca de olivo ardiente. Polifemo se arranca del ojo la estaca empapada en sangre y sus aullidos atraen a sus vecinos. Los otros Cíclopes exclaman: «¿Alguno [*me tis*] entre los mortales, contra tus deseos, se ha llevado tu rebaño? ¿Alguno [*me tis*] quiere matarte por la astucia o por la fuerza?». ¿Alguno, *me tis*, porque nadie cree en ello: *me tis*. . .? Alguno, por casualidad; respuesta esperada: «no». A lo cual el Cíclope sólo puede responder: «Amigos míos: Nadie me mata, por la astucia y no por la fuerza», *Outis me kteinei*.[67] Para Polifemo, que la dice, la frase se entiende: «Es Nadie el que me mata, por la astucia y no por la fuerza», y para los Cíclopes, que la escuchan: «Nadie me mata, ni por la astucia ni por la fuerza». Aquí se aprecia toda la utilidad del *ne* expletivo francés [«*Personne ne me tue*. . .»], al que Lacan, armado de Damourette y Pichon, no dejó además de hacer referencia en muchas ocasio-

[65] Homero, *L'Odyssée*, edición y traducción de V. Bérard, séptima edición, París: Les Belles Lettres, 1963, «Collection des Universités de France», vol. 2, pág. 44, nota 2.

[66] Homero, *Odisea*, IX, versos 364-367 (es una película del Oeste, en efecto). [Alusión a *Mi nombre es Nadie*, *spaghetti western* de 1973 escrito por Sergio Leone y dirigido por Tonino Valerii. (*N. del T.*)]

[67] *Ibid.*, verso 408.

nes:[68] en buen francés, Polifemo se habría hecho entender o corregir. Y el coro retoma: «Pues si nadie [*me tis*] te fuerza, ya que estás solo, debe ser entonces que el gran Zeus te ha enviado una enfermedad, y no te queda sino rogar a nuestro padre el príncipe Poseidón». Los Cíclopes se alejan. Voz en *off* de Ulises: «Me reí en mi corazón, dado que mi nombre y mi irreprochable *metis* lo habían engañado», mi astucia y mi designio.[69] De *Outis*, nombre propio que designa a una persona, y por lo tanto a alguien, a *outis*, negación en una frase, «nadie» [*personne ne*], en el sentido de *ou... tis*, «ninguno», «nadie» [*personne*]. Luego, de *Outis* y *ou... tis* a *me... tis* y *metis*, Ulises tiene, desde el inicio, la

68 El lector podrá remitirse al recuadro 4, «Le "ne" explétif français, une trace du *me*», en B. Cassin (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies...*, *op. cit.*, s.v. «Esti», pág. 427.

69 Homero, *Odisea*, IX, versos 410-414. La *metis* es, sin duda, el significante-amo del episodio. Véase su reaparición cuando Ulises, mucho más adelante, exhorta a su corazón a la paciencia: «¡Cuál no fue tu coraje, hasta que la *metis* me sacó de ese antro donde creía morir!» (XX, versos 20-21). Habría de ser necesario, claro está, sumar una astucia a otra y urdir, además, la salida del antro atado bajo el vientre de las ovejas.

cadena significante en mente. Puede incluso decirse que el término *metis* designa exactamente eso: desde la visión de conjunto y el gran designio de Zeus hasta la trama maquinada de la astucia, la inteligencia naturalmente técnica o artística, tanto la del pulpo como la del sofista, incluso esa técnica propia del hombre que es la referida al lenguaje. La *metis* de Ulises utiliza el *logos* en su funcionamiento gramatical y sintáctico, en su punto de unión con la semántica misma. A saber: el punto de despliegue del equívoco. Piénsese en lo que acontece cuando Ulises, jactancioso (¿narcisismo o búsqueda de identidad?), se aparta de la eficiencia del juego de palabras para gritarle al Cíclope, todavía al alcance de la voz, desde su nave que rumbea hacia alta mar, quién es él: Cíclope, si alguien quiere saber qué te ha pasado en el ojo, dile: «Ha sido Ulises, destructor de ciudades, hijo de Laertes, que tiene su casa en Ítaca».[70] Polifemo invoca a Poseidón en procura de una gran maldición. Los griegos estaban tan cerca de su meta, y resulta que con esas palabras de más todo vuelve a empezar...

70 *Ibid.*, versos 502-505.

Homero me sirve aquí de testigo, en primer lugar por la fuerza de la etimología, pues esta muestra la constante inminencia de la descomposición: *ou/me tis*, ninguno, todo salvo alguno, nadie.

Pero la *metis* del lenguaje homérico, en su primer juego de palabras a la vez paciente y disruptivo, también atestigua la doble faz positiva/negativa, y la facilidad de la inversión. La negación tiene una herencia ontológicamente cargada, y el francés corriente da prueba de ello aún más que el griego. Así, *personne* es ante todo alguien, una persona, término derivado de *persona*, la máscara del actor, que no es por cierto una entidad anodina. Y *rien* [nada] es en primer lugar *rem*, una cosa, en acusativo, *une rien* [una nada] en francés antiguo, poco a poco suprimida por *un rien* [un nada]: «La palabra ofrece», dice justamente el *Dictionnaire historique de la langue française*, «una síntesis de la evolución del sentido etimológico de "cosa" invertida en "nada"». Lo mismo vale para el español *nada*, construido sobre el latín *[res] nata* (participio pasado de *nasci*, «nacer»): nada, «una nacida». Y cuando no es la entidad positiva la que directamente vira de sentido, la diferencia y la inventiva de las lenguas se leen en la elección de lo que se niega: «*je n'y crois pas*» [«yo no lo creo»], «*je n'y vois goutte*» [«yo no veo ni jota»], «*je n'y entends mie*» [«yo no escucho ni pizca»], y me quedo *in albis*. *Meden*, *metis*, ni uno, no cualquiera; *nihil*, nada (si los diccionarios saben lo que dicen), de *hilum*, ese pequeño punto negro en el extremo de las habas, y *nemo*, ningún hombre; *nothing* y *nobody*, ninguna cosa y ningún cuerpo, y *nichts*, ningún *Wiht*, pequeño demonio, por el lado del *mythos*, o si no, por el lado del *logos*, ningún *Wicht*, de *Wesen*, esencia.

El *den* se aparta de este orden general de las lenguas, el orden de su sentido, pero a la vez lo hace manifiesto. Mediante la amalgama insólita de la última letra de la negación y del positivo negado, obliga a entender que el átomo no sólo no es una afirmación o una postulación, el ser o el uno, sino que tampoco es su negación, no tiene consistencia de *né-ant* [«la nada»] ni de *rien* [«nada»]: el átomo es literalmente menos que nada; habría que llamarlo *ien* o, para conservar la etimología rechazada, *iun*. *Den*, *iun*, es el nombre del átomo en la medida en que ya no puede confundírselo con el ser de la ontología ni tomárselo por un cuerpo elemental de la física.

El alemán, en especial el de la traducción de Diels y Kranz, sale del aprieto con mucha más majestad y connivencia: reactiva un término de la mística renana, *das Ichts* («*Das Ichts existiert um nicht mehr als das Nichts*»), *Nichts* menos la N. Pero la operación es desde el inicio menos desorganizadora y, por ende, menos ligada al significante; en efecto, en ella la etimología se reencuentra con el buen corte: *n-icht*. Sin embargo, como nadie tiene la certeza de saber de qué *icht* se trata, demonio o esencia, no se podrá escuchar simultáneamente el *Ich*, el «Yo», reformado a raíz de la *epoché* y la comunión mística. Otra riqueza, otra ruptura.

Para no apartarnos del francés de nuestros días, Lacan hace decir a Demócrito: «*¿Nada, tal vez? No, tal vez nada, pero no nada*»;[71] a mí me gustaría hacerle decir: No *nada, sino menos que nada, iun, puesto que hihanappât* [no hay-afán].

Hay que sostener con vigor que no es esta una manera de fundar el uno. El *den* no se domestica, puesto que no se convierte en principio. Por eso difiere muy notoriamente de lo que Lacan, más o menos en el mismo momento de su atención, denomina, sacando partido explícitamente de *nada*, «la nada» [«*la nade*»] o, en mayúsculas, «la NADA», primera antes de la mónada, «constituida por ese conjunto vacío cuyo franqueamiento es justamente aquello con lo cual se constituye el UNO», «la puerta de entrada que se señala por la falta», «el lugar donde se hace un agujero», la «bolsa agujereada» que está en el «fundamento del "hay-el-UNO" ["*Ya d'l'UN*"]».[72] El *den*, en efecto, sólo se piensa después del uno, como operación sustractiva y no como procedencia, agujereada o no. No dialectizable, precisamente porque no es una negación de la negación, asumida y señalada, sino una sustracción desde la negación y por eso un prestigio, una ficción, obtenida por secundariedad crítica. No es una puerta de entrada sino de salida, una escapatoria que provoca el tropiezo del origen y el desvío de la historia de la filosofía, y por ende también la de la física, como el

[71] «No dijo *hen* para no hablar del *on*; ¿dijo qué? Dijo, en respuesta a la pregunta que era la nuestra hoy, la del idealismo: *¿Nada, tal vez? No, tal vez nada, pero no nada*» (J. Lacan, *Les Quatre concepts...*, *op. cit.*, págs. 61-2).

[72] Jacques Lacan, *Ou pire: séminaire 1971-1972*, París: Association Freudienne Internationale, 2000, clase del 12 de enero de 1972, pág. 29, y aquí, clase del 19 de abril de 1972, pág. 92.

clinamen con el que Lacan la comparó tempranamente.[73]

Está claro que las traducciones, incluidas las tan numerosas traducciones intralingüísticas, no pueden sino re-ontologizar. Demócrito no es «materialista» (no lo es más, dice Lacan, que Freud o que usted y yo). Por lo demás, Lacan lo convoca de manera muy regular en el punto de articulación con el idealismo, en «El atolondradicho», *Aun* o *Los cuatro conceptos. Atomos idea*. El átomo es una idea. «Los átomos que él también llama "ideas" son todo» (68 A 57 DK,

[73] El pasaje completo de *Les Quatre concepts...*, *op. cit.*, págs. 61-2, que comenté de modo fragmentario, dice así: «(...) la *tyche* nos lleva al mismo punto donde la filosofía presocrática procuraba motivar el mundo mismo.

»Necesitaba en alguna parte un *clinamen*. Demócrito, al intentar designarlo, situándose ya como adversario de una pura función de negatividad para introducir en ella el pensamiento, nos dice: *lo esencial no es el* meden, y agrega —mostrando que, desde aquello que uno de nuestros alumnos designaba "etapa arcaica de la filosofía", la manipulación de las palabras se utilizaba tanto como en la época de Heidegger— que *no es un* meden, *es un* den, que en griego es una palabra fabricada. No dijo *hen* para no hablar del *on*; ¿dijo qué? Dijo, en respuesta a la pregunta que era la nuestra hoy, la del idealismo: *¿Nada, tal vez? No, tal vez nada, pero no nada*».

Plutarco, «Adversus Colotem», 8, pág. 110F). La idea que es el átomo no deja de disfrazarse de materialismo, de refisicalizarse. En esto estoy todavía con Heinz Wismann, que toma la expresión *atomos idea* por título y emblema. Aristóteles es el artífice de esa traducción del idealismo en materialismo, física hecha para cuadrar con la metafísica, que va en sentido contrario a Demócrito. Es él quien hace pasar los átomos por entes, un poco menos entes, cierto es, que su ente (o un poco más ente y un poco menos ser en la escala de la ontoteología), en este caso partículas indivisibles, casi invisibles, pero cuya composición crea los cuerpos visibles. Ahora bien, los átomos —mantengámonos firmes con Demócrito— son *den*, menos que nada. Una huella de la negación del uno, de la identidad y del ente, una trayectoria de pensamiento; la onda de una operación irónica sobre el ser, que prolonga la de la sofística. No un discurso de más, más fundamental o fundamentalista, sobre la física, sino una física del discurso —por lo tanto, un discurso de otro tipo sobre la física, ligado a una crítica violenta de esa ontología que coagula como metafísica—. Los átomos son el nombre material de los ele-

mentos que componen el *logos* y hacen su poder: «Con el más pequeño y más inaparente de los cuerpos,[74] *smikrotatoi somati kai aphanestatoi*, el *logos* lleva a cabo los actos más divinos» (Gorgias, «Elogio de Helena», § 8). Decir que el atomismo es una representación física del discurso significa decir que el discurso es propiamente el objeto de la física, e incluso que el *logos* es la *physis* que se trata de describir; en el fondo, la cuestión nunca pasa por otra cosa que por tomar en debida consideración el hecho de que el hombre es un animal dotado de *logos*, y de que la naturaleza del hombre es su cultura.

«El atolondradicho» tiene las mejores razones para detenerse en Demócrito, habida cuenta de que este, para representar físicamente el discurso, concibe sus átomos como letras. Nada más que ideas, pero inventadas y recreadas en cada oportunidad por el estilete, la mano; si el estilo es el hombre, el trazado del estilete es el

[74] He elegido este fragmento de frase sofístico-atomístico-lacanoide para bautizar una antología de relatos, con la esperanza de que funcionen como pasajero clandestino de la filosofía —o, mejor, como pasajeros clandestinos—.

átomo. Las propiedades de este último remiten al *ductus* de la escritura; Heinz Wismann lo demuestra de manera implacable, y se une con ello a una tradición de interpretación prolongada y oculta. Aristóteles, que disfraza el atomismo de física de los cuerpos elementales, es lo bastante íntegro y astuto como para no callar nada acerca del modelo de la escritura, aunque propone de inmediato una traducción y reducción de este a características compatibles con las de los cuerpos de su propia física. Comienza así la gran asimilación. En el libro Alfa de la *Metafísica*, las tres «diferencias» que son causa de todas las demás son así bautizadas por Leucipo y Demócrito, y rebautizadas por Aristóteles:

> «<Leucipo y Demócrito> dicen que hay tres diferencias: la figura [*skhema*], el orden [*taxin*] y la posición [*thesin*]. Dicen, en efecto, que el ente sólo se diferencia por el ritmo [*rhysmoi*], el contacto [*diatigei*] y el giro [*tropei*]. Ahora bien, el ritmo es la figura; el contacto es el orden, y el giro es la posición. Así, la A difiere de la N por la figura; AN difiere de NA por el orden, y Z difiere de N por la posición».[75]

[75] Aristóteles, *Metafísica*, A, *985b*, 13-19. La comparación con las letras se atestigua en el contexto del *De ge-*

El «ritmo» —el de las olas, los azares de la vida, los humores de los hombres— no designa la «figura» o la «forma», el «esquema» visible (*skhema, morphe, eidos*) que hace que un objeto sea idéntico a sí mismo y reconocible para quien lo mira, sino la manera en que el objeto surge de su movimiento, contenido en el devenir y el flujo como lo está una pieza musical, el *ductus* de la escritura que produce una letra y no otra. El «contacto» no es el «orden» que inscribe la suceción en el espacio y la jerarquía, sino los puntos de contacto que determinan tanto la forma en que el *ductus* se recorta en intersecciones para hacer una letra, como la manera en que las letras se codean para producir palabras. El «giro», cariz o tropo, no es la «posición» perenne que un objeto ocupa en el espacio, sino el modo en que el *ductus* gira para producir la trayectoria de una letra y la inscripción de esa trayectoria en el espacio. Ondas y propagaciones, efectos y efectos de efectos, antes de ser cuerpos.

---

neratione et corruptione a título de ejemplo de la plasticidad de las uniones entre átomos: «En efecto, las mismas letras son las que producen la tragedia y la comedia» (I, 2, 315*b*, 14 y sigs).

Den: el nombre del significante cuando se inventa como tal, sin poder confundirse con ningún significado y ningún referente, está ligado a la letra y a la presentación del discurso por ella. Tal es la amplitud del *clam* que constituye el engranaje de «El atolondradicho».

Aun [*Encore*] tematiza con mucha claridad la primera parte de la travesía: de Aristóteles a Demócrito, pasamos del ser y el «goce del ser» (con todos los bártulos de Tomás a Rousselot, y la caridad bien ordenada), si todavía es preciso conservar la palabra «ser», «al ser de la significancia» y su razón de ser, «el goce del cuerpo»:

> «Lo que busca Aristóteles, y esto abrió camino a todo lo que luego acarreó tras de sí, es qué es el goce del ser. (. . .)
>
> »El ser —si quieren a toda costa que emplee este término—, el ser que opongo a esto (. . .), es el ser de la significancia. Y no veo en qué desmerece a los ideales del materialismo —digo *a los ideales* porque están fuera de los límites de su programa— el reconocer la razón del ser de la significancia en el goce, el goce del cuerpo.
>
> »Pero desde Demócrito, como comprenderán, un cuerpo no parece lo bastante materialista. Hay que encontrar los átomos, y el trasto entero, y la visión, el olfato, y todo lo que resulta. Todo esto es completamente solidario.

»No por nada Aristóteles, llegado el caso, pese a que se las da de delicado, cita a Demócrito, pues se apoya en él. *De hecho, el átomo es simplemente un elemento de significancia volante, un* stoikheion, *lisa y llanamente*».[76]

El átomo es un elemento de significancia volante, como el maná es un significante flotante: son significantes acordes a su ser que no lo es, a saber, su ser equívoco de significante, su ausencia de identidad (una *den*egación [*den*i], si me atreviera a decirlo). Puesto que, terminamos por saberlo, «lo que caracteriza al significante es únicamente el hecho de ser lo que todos los otros no son», él manifiesta «la presencia de la diferencia como tal y nada más».[77]

El segundo momento del trayecto consiste en inscribir la significancia en la letra, y eso es lo que hace «El atolondradicho», tan inentendible como tonto es Aristóteles. Por eso se impone el *den*, cuya consistencia no es una letra aislada como la del cálculo proposicional aristotélico («para toda *x*»), sino un trazado de letras encadenadas como metamorfosis, destacando más bien una pequeña *a* como momento de una trayectoria, con asidero en un *ductus* cualquiera — siempre que yo comprenda lo que estoy diciendo.

[76] J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, págs. 66-7; las bastardillas son mías.

[77] Jacques Lacan, El seminario, libro 9, «L'identification», clase del 6 de diciembre de 1961.

Si se llega a pensar lo Real, lo real del principio «no hay relación sexual», bajo el aspecto, que Aristóteles hace ilegible, del pasajero clandestino que es el *den*, pasajero clandestino de toda la ontología, tal vez la cosa se torne efectivamente un tanto curiosa.

El au-sentido, nombre de lo Real por diferencia con la ontología, está ligado a los callejones sin salida de la lógica (la relación sexual no se escribe) y a (al ser de) la letra como puro juego de palabras. Es cierto, la ausencia de relación sexual determina el au-sentido como plato único en el menú del agujero del apuntador. No menos monótomo [*monotome*] y hasta más monótono que el sentido, con la salvedad de que sus apariciones monótonas, lapsus, síntomas e interpretaciones, conllevan la ventaja de ser curiosas.

Con respecto al propio lenguaje («El inconsciente no quiere decir nada si eso no quiere de-

cir eso, que, diga yo lo que diga, y desde donde me sostenga, incluso si me sostengo bien, no sé lo que digo (. . .). Aun cuando no sepa lo que digo (. . .), digo que la causa de esto no debe buscarse más que en el lenguaje mismo. (. . .) Es eso lo que agrego (. . .) a Freud (. . .). Agrego que el inconsciente está estructurado como un lenguaje»),[78] el au-sentido está en el lugar mismo de la relación entre *performance* y significante, e incluso: la relación entre *performance* y significante define la sofística lacaniana.

«Ahora bien, el goce del cuerpo, habría que ver para qué puede servir, si no hay relación sexual».[79]

[78] J. Lacan, *D'un discours qui ne serait. . .*, *op. cit.*, pág. 44.

[79] J. Lacan, *Encore*, *op. cit.*, pág. 67.

Post scríptum en la forma de algunas proposiciones en futuro perfecto para responder a lo que sigue

Primera proposición

La lingüistería no habrá planteado más objeción lacaniana a la logología que la canallada a la filosofía; antes bien, menos.

Escolio 1

La antifilosofía, nombre común que Badiou da al linaje Gorgias-Wittgenstein, se caracteriza, como él mismo lo destaca, por la «detección de la canallada filosófica». La canallada consiste siempre en suponer «que hay un metalenguaje», suposición que condiciona la relación con la Verdad.[1] ¿Cómo se exceptuaría la filosofía platónica de esa relación canalla con la Verdad, cuando el filósofo-rey, incluso como ficción,

[1] Alain Badiou, *L'Antiphilosophie de Wittgenstein*, Caen: Nous, 2009, pág. 79; J. Lacan, *L'Envers de la psychanalyse*, *op. cit.*, págs. 68-9.

tiene que vérselas, al menos, tanto con el metalenguaje como con la matemática?

Segunda proposición

El binario filosofía/antifilosofía habrá sido un mero producto de la filosofía, que esta presentará como estructurante desde siempre. Es ese efecto de *desde siempre* (que autoriza el desde siempre del ser o del Ser, de la verdad o de la Verdad, de lo real o de lo Real) el que hace manifiesto el discurso segundo llamado «antifilosofía» por la filosofía.

Escolio 1

La filosofía habrá triunfado desde siempre sobre la antifilosofía, toda vez que la bautiza «anti» (llegado el momento, el análisis lacaniano, como la crítica kantiana o la dialéctica hegeliana, no hará sino ratificar el binario). Lo que denomino «logología», antes que antifilosofía, repugna al binarismo que siempre pone al otro del otro lado y se asegura así la preeminencia

del uno (al que podrá designarse entonces con el filosofema: «el ser puro como multiplicidad desligada»), según el modelo del sentido (todo lo que está al margen del sentido es sensato o inane) del que trata justamente de apartarse. La logología apela al relativismo (in)consecuente, ligado al comparativo dedicado, es decir, estratégico, del «mejor para», como a la mejor manera de inscribir, incluso políticamente, la pluralidad.

Escolio 2

La logología y la filosofía tienen, sin duda, una estipulación común que se enuncia: «ausencia del sentido», con mantenimiento de la diferencia entre au-sentido y sin-sentido. ¿El *den* de Demócrito no demuestra (mucho mejor) esta diferencia de otra forma que a través de la fórmula? Si la función de esta última es permitir que se comprenda que el au-sentido es sentido au-sexo (ligado a la imposibilidad de escribir la relación sexual), el *den* será entonces el pasajero clandestino de la fórmula, que previene el reemplazo de una monotonía (no hay contradicción) por otra (no hay relación sexual). Se

dirá a la sazón, en efecto, que «se despliega una topología donde la palabra es la que zanja».[2]

Tercera proposición

Para la filosofía habrá sido cómodo manejar la diferencia hombre/mujer aplicándola a la diferencia filosofía/antifilosofía, pero nada más.

Escolio 1

En particular, no se diagnosticará —o no sólo se diagnosticará— que la antifilosofía/la mujer-filósofa no hacen más que «dedicar a la filosofía un nuevo objeto» (plasticidad, sofística, etc.) trasladado del margen al centro, lo cual equivale a ratificar la centralidad del centro y a hacer una bella historia de la filosofía del siglo XX o del siglo XXI,[3] puesto que no se trata de

[2] J. Lacan, «L'Étourdit», *op. cit.*, pág. 8 [traducción modificada]; Alain Badiou, *infra*, pág. 96.

[3] Parafraseo a Camille Morineau, comisaria de la notable exposición elles@centrepompidou: «El Museo sólo expone mujeres, y pese a ello el objetivo no es ni demostrar la existencia de un arte femenino ni producir un ob-

objetos sino de su tratamiento y, más exactamente, de la permeabilidad de los géneros, incluidos los de la filosofía y la antifilosofía. Lo cual no deja de tener efecto sobre el saber y el dominio que este confiere.

Escolio 2

Dado que estamos entre gente de buen tono (todos hemos leído a Lacan), habrá de entenderse que una mujer puede ser filósofa y que un hombre puede ser una mujer-filósofa. Resta saber si filósofos y antifilósofos, o filósofos y logólogos, comprenderán de la misma manera que en la mujer «la palabra "verdad" provoca un estremecimiento particular», y que «ella puede beneficiarse mucho más que el hombre de una cultura de los discursos».[4]

jeto feminista, sino hacer que a los ojos del público esta exhibición se asemeje a una bella historia del arte del siglo XX» (Camille Morineau, «Elles@centrepompidou: un appel à la différence», en Camille Morineau, Cécile Debray *et al.*, *Elles@centrepompidou: artistes femmes dans la collection du Musée National d'Art Moderne*, París: Centre Pompidou, 2009, pág. 16).

[4] J. Lacan, *L'Envers de la psychanalyse*, *op. cit.*, pág. 62.

Fórmulas de «El atolondradicho»

Alain Badiou

En el título, «Fórmulas de "El atolondradicho"», es menester, sin duda, tomar la palabra «fórmulas» en dos sentidos. Ante todo, claro está, las fórmulas matemáticas, que subyacen a la expresión «fórmulas de la sexuación». A continuación, en el sentido poético de Rimbaud: «He hallado el lugar y la fórmula». Hay que pensar el vínculo entre ambos sentidos. ¿Cómo puede una fórmula estar, a la vez, en el registro del matema y en el de la existencia de un sujeto?

Suele decirse, y Barbara Cassin lo repite aquí a la perfección, que el psicoanálisis en general y Lacan en particular juegan con los equívocos del significante. Se dice que Lacan comprende el lenguaje de una manera completamente desontologizada, porque el equívoco del significante y la pluralidad de las interpretaciones dan por tierra con una concepción fundamental de la ontología filosófica desde Aristóteles hasta Deleuze —Badiou no hace sino agravar las cosas—, a saber, la univocidad del ser.

Empero, las fórmulas objetan ese punto de vista, dado que una fórmula es, por el contrario, una proposición de univocidad tan absoluta que su universalidad literal es inmediata. De lo cual se sigue que, suponiendo que el otro del psicoanálisis y de Lacan sea la metafísica de Aristóteles, hay que admitir de inmediato que no es porque esa metafísica sostenga la univocidad del ser, sino porque Aristóteles no entendió (en esto era mejor Platón) que la custodia de dicha univocidad no puede confiarse más que a la literalidad matemática, paradigma de toda penetración de la verdad en la mediocridad del sentido y, por añadidura, real discursivo de la ontología de lo múltiple.

Sólo en la prueba de la formalización —volveré sobre ello—, el sentido, tocado por lo real, produce el advenimiento de la verdad como ausentido.

De lo real se dirá que es el ser, desnudo; aspecto en el cual, aunque la llamaba «hontología», Lacan, como cualquier otro, no podía ahorrarse una ontología. Menos aún al abrigo de su reducción a esa logología que mi muy querida amiga Barbara propuso como sustitución de la ensoñación (¿la «tontería»?) ontoló-

gica, que Lacan fue sin duda el primero en estigmatizar, en el *linguistic turn* que los austríacos hicieron aterrizar en Estados Unidos, y al que él dio el magnífico nombre de «idealingüistería».

¿No tendríamos más elección que entre la vacuidad de la ontología y el idealismo de la logología?

No es ese el dilema en que se encierra Lacan, puesto que para él, lejos de ser el horizonte insuperable de su pensamiento, el equívoco del sentido es, según dice, «la formalización que es nuestra meta, nuestro ideal».

Para Lacan, aun cuando el trayecto de la cura sea el reino del equívoco, la meta última es, lo sabemos, un saber integralmente transmisible, transmisible sin resto. La meta es un orden de simbolización, o, como él dice, de «formalización correcta», en el cual el equívoco ya no deja huella alguna.

Querría construir mi exposición en torno a una cuestión difícil: ¿Cómo se lleva a cabo, en psicoanálisis, el paso del equívoco del lenguaje a algo —la fórmula, la formalización— que es a la vez su borde y su negación? ¿Qué es ese agujero en el lenguaje equívoco que hace salir a la superficie el vacío de la univocidad? Quiero ins-

talarme en esta cuestión, la del agujero que la univocidad formularia viene a horadar en el equívoco hermenéutico, porque, según creo, es también allí donde se sitúa fundamentalmente «El atolondradicho».

Una buena parte de ese texto está consagrada a la cuestión del matema, a la cuestión de las relaciones matemáticas. El punto central se alcanza, sin duda, cuando Lacan se pregunta cómo pasar, en la cura, de la impotencia (imaginaria) a lo imposible (real). Ahora bien, ese lazo es ininteligible, como el texto nos lo explica, si no nos preguntamos qué es una formalización.

Mi única cita directa de «El atolondradicho», de la cual todo lo que voy a decir es un comentario, está en la página 8 o en la 452, según las ediciones. Es esta:

> «Freud nos orienta en el sentido de que el ausentido designa el sexo: en el bollo de este sentido-au-sexo se despliega una topología donde la palabra es la que zanja».

La dejo, por el momento, brillar en lo oscuro de su letra, y digo cuál va a ser mi hilo conductor: como siempre, el examen de la relación de Lacan con la filosofía.

En definitiva, es lo único que me interesa. Y es muy natural que así sea. He señalado en diversos textos, y sobre todo en mi reciente *L'Antiphilosophie de Wittgenstein*, que quienes reivindican la antifilosofía, como el propio Wittgenstein, como Lacan y como, en el fondo y bajo el nombre de «sofística», Barbara Cassin, no hacen sino plantear a la filosofía el desafío singular de un nuevo objeto, respecto del cual afirman que invalida por sí solo las pretensiones establecidas de la filosofía, porque esta ha «olvidado» o eliminado su examen. De tal manera, estos antifilósofos le *exponen* a la filosofía el objeto paradójico en cuestión, ya se trate del no-ser (Gorgias), de la apuesta (Pascal), de la existencia pura (Rousseau), de la elección radical (Kierkegaard), de la vida (Nietzsche), del lenguaje (Wittgenstein) o del inconsciente (Lacan). Y esa exposición inscribe rápidamente a los antifilósofos en una declinación singular de la filosofía.

Creo haber contribuido a esa ineluctable reinscripción de Lacan en la filosofía como tal. Y el punto de reinscripción no es otro, en efecto, que la crítica del sentido en beneficio de un saber de lo real. Terminar con el sentido es, sin

duda, el reto más elevado de cualquier filosofía digna de este nombre. Efectivamente, la verdad —amor, como es sabido, de todas las filosofías— no puede adaptarse a la variabilidad del sentido, a su poca fe. Deseamos, por lo tanto, la au-sencia del sentido.

Sin embargo, en todo antifilósofo persiste un resto que hace que, desde el interior mismo de su reinscripción filosófica, la singularidad de su disidencia brille aún por aquí o por allá, un recordatorio de que fue un «anti». En lo concerniente a Lacan, si toca algún real es porque no ve ni quiere que «verdad» sea aquello de lo que todo saber se sostiene.

Mi examen es, pues, el de Lacan filósofo, en cuanto antifilósofo. O filósofo de lo antifilosófico que es el psicoanálisis, como lo son en general las ciencias, sin postular, empero, al igual que estas, razón alguna para deducir un triunfo de la antifilosofía. Muy por el contrario: al querer en demasía el solo triunfo del saber, se preparan los nuevos caminos del triunfo de la verdad.

El examen que me propongo realizar partirá, por lo tanto, del triplete conceptual: verdad, saber, real. Postulo que «El atolondradicho» es una proposición disyuntiva del discurso del análisis y del discurso de la filosofía en torno a dos maneras enteramente diferentes de articular el triplete verdad-saber-real, del que en rigor puede decirse, si no se desplazan sus vocablos, que es en sí común a ambos discursos, el del filósofo y el del analista. Por cierto, ese triplete es la frontera de los dos discursos.

¿Cuál es, a juicio de Lacan, la verdadera naturaleza de la operación filosófica? ¿Qué es lo que él identifica como «filosófico», a fin de que su antifilosofía cobre todo su sentido? La operación filosófica, a juicio de Lacan, consiste en afirmar que hay un sentido de la verdad. Pero, ¿por qué sostiene la filosofía que hay un sentido de la verdad? Porque su objetivo, el consuelo que nos propone bajo el nombre de «sabiduría», es el de poder declarar que hay una verdad de lo real. Ese es su axioma implícito o explícito: hay un sentido de la verdad porque hay una verdad de lo real. Entonces, contra lo que él considera la operación misma de la filosofía, Lacan va a sostener, sobre todo en «El atolondradicho», y en contraste con lo que a veces argumentó anteriormente, que *no hay sentido de la verdad porque no hay verdad de lo real*. La tesis de «El atolondradicho» es que de lo real no hay más que

una función de saber. Hay una función de saber, y esta función de saber no es del orden de la verdad como tal.

En «El atolondradicho», lo real es claramente definible a partir de la ausencia de sentido. El resultado es que, para pensar íntegramente el triplete verdad-saber-real, hay que hacerlo desplazarse con respecto a la cuestión del sentido. En su brillante comentario del libro Gamma de la *Metafísica* de Aristóteles, Barbara Cassin habla de «decisión del sentido». Puede decirse, en efecto, que «El atolondradicho» es otra decisión del sentido, diferente de la decisión aristotélica. En lo concerniente a esa decisión, lo real puede definirse como *el sentido en cuanto au-sentido*. Lo real es au-sentido —por lo tanto, ausencia de sentido, lo cual implica, desde luego, que hay sentido—.

El aspecto que es preciso entender con claridad, en lo que atañe a la compleja decisión tomada aquí por Lacan, es que el au-sentido debe distinguirse por completo del sin-sentido. La tesis de Lacan no es una tesis absurdista o existencial en sentido lato. No es una afirmación del sin-sentido de lo real. Es una afirmación según la cual sólo se abre un acceso a lo real si se

supone que este es como una ausencia en el sentido, un au-sentido, o una sustracción del o al sentido. Todo se juega en la distinción entre au-sentido y sin-sentido.

¿Por qué esta cuestión concierne en primerísimo lugar al psicoanálisis en su disputa con la filosofía? Sencillamente, porque sólo alcanzamos una comprensión de la distinción entre ausencia y sin-sentido en su correlación con el sexo. Para ser más precisos, en su correlación con lo que constituye todo lo real del inconsciente, a saber, que no hay relación sexual. El sexo propone, si es posible decir «al desnudo», lo real como imposible propio: la imposibilidad de la relación. Así, lo imposible, y por consiguiente lo real, se correlaciona con el au-sentido, en especial la ausencia de toda relación, lo cual significa la ausencia de todo sentido sexual. Hay una genealogía lógica: uno puede decir lo real como imposible propio según el sentido en cuanto au-sentido, y por eso un sinónimo de au-sentido es, en el texto de Lacan, sentido au-sexo. «Sentido au-sexo» es una fórmula, la fórmula que dice que no hay relación sexual. Y resulta crucial ver con nitidez que las expresiones negativas («no hay», «hay au-sentido») vienen a equivaler a

una fórmula no negativa, que es: «sentido au-sexo».

La ausencia en cuanto sustracción al sentido o a la decisión clásica del sentido (o sea, por ejemplo: la «relación» sexual no tiene ningún sentido y, en consecuencia, no es una relación) no puede situarse del lado del sentido o de la decisión del sentido de tipo aristotélico. Pero tampoco puede ponérsela, en una inversión negativa, del lado del sin-sentido. En realidad, no es ni sentido ni sin-sentido; es una proposición singular, desplazada y absolutamente original, que es au-sentido, ausencia de sentido. Mas ausencia de sentido quiere decir positivamente sentido au-sexo, esto es, en resumidas cuentas, lo real en cuanto tiene esa ausencia de sentido que es que no hay relación, en este caso relación sexual, cosa que concentra de manera afirmativa la fórmula sintáctica del sentido au-sexo. Tal es la proposición central de «El atolondradicho»: la ausencia de sentido no es sin-sentido porque es sentido au-sexo.

La importancia capital de esta proposición radica en que funda la posibilidad del matema, de la transmisión integral; en síntesis, de la fórmula. La funda al postular que *toda función de lo real en el saber se refiere afirmativamente a la ausencia*. En fin de cuentas, lo íntegramente transmisible es siempre una inscripción de la ausencia como sentido au-sexo. Tal es, en suma, la forma general de las fórmulas del saber: una función de saber sobre lo real es una función que se refiere al au-sentido, en la medida en que está sostenido positivamente por el sentido au-sexo. Puede decirse, entonces, que hay sin duda un sentido del saber. El saber en cuanto saber como función en lo real está dotado de ese sentido singular que es el sentido au-sexo o el au-sentido. Por consiguiente, la relación con lo real que Lacan propone como la del discurso del analista va a ser la de un sentido del saber como sentido au-sexo, mientras que la relación filosófica con lo real se sitúa en el registro de la verdad.

En ese estadio, el juicio emitido sobre la filosofía dictamina su incapacidad para llegar al sentido del saber. Extraviada por el nefasto síntoma que es el amor por la verdad, la filosofía carece del principio en virtud del cual algo del sentido se correlaciona con el saber en la función de lo real, en lo que hace del «no hay relación sexual» una fórmula. Falta en aquella ese sentido por completo singular que no es, pro-

piamente hablando, ni sentido ni sin-sentido: el sentido au-sexo. Lo cual quiere decir, sin duda alguna, que la filosofía carece de lo real, incluso en la modalidad de su donación que consistiría en acceder a un sentido del saber. También podemos decir que la filosofía está, de algún modo, precipitada sobre la verdad. Y esa precipitación oculta o tacha el tiempo de lo real como ausencia y, por ende, como relación «culta» en el sentido au-sexo.

Para decirlo con otras palabras, o más sencillamente: el par sentido-verdad tiene prisionera a la filosofía. Ese par supone que lo opuesto del sentido sea el sin-sentido, y no el au-sentido. Por eso, la filosofía es búsqueda del sentido de la verdad, con el fin exclusivo de evitar el drama existencial del sin-sentido.

Señalemos, de paso, que ese proceso singular instruido contra la filosofía se distingue del proceso que Lacan sustancia contra la religión. La religión no es la búsqueda infinita de un sentido de la verdad, porque es la tesis de que, al menos en un punto, verdad y sentido son indistinguibles. No hay un sentido de la verdad como réplica al sin-sentido; hay un ser supremo cuya fórmula es: verdad = sentido. La filosofía no

tiene por imperativo, como la religión, afirmar que, al menos en un punto, sentido y verdad son indistinguibles. Puede hacerlo, por supuesto, pero no es esa su esencia. La filosofía se sitúa en una especie de cara a cara entre el sentido y la verdad. En ella no hay por fuerza una interpretación de la verdad como sentido; no hay por fuerza religiosidad. Hay imposibilidad de desplazar el par del sentido y la verdad, porque lo único que puede moverlo es la categoría de au-sentido o de sentido au-sexo como función de lo real. En la filosofía no habría, pues, función de lo real en el saber, a causa de esa primordialidad intacta de enfrentamiento de la verdad y el sentido, de tal forma que, en última instancia, se elude el «no hay» central en el que se comprueba la imposibilidad de lo real.

Si procuro entonces vestir la toga de abogado de la filosofía —toga que, para expresarme en el estilo de Joseph Prudhomme, me sienta como un guante—, puedo comenzar así el alegato: toda la crítica antifilosófica de Lacan se basa en la validez, la pertinencia o la fuerza de la categoría de au-sentido o de sentido au-sexo. Más precisamente, todo descansa sobre la aserción de que el psicoanálisis, en su experiencia

del sexo, del au-sexo, se topa con un real tal que desplaza los efectos de sentido, al extremo de poder asegurar que existe un registro del sentido que no es ni la afirmación de este ni su negación. Se atribuye a la experiencia analítica la apertura de un espacio entre sentido y sin-sentido, necesario para que pueda cristalizarse el acto analítico.

En su existencia misma, el acto analítico, recordémoslo, es verificable únicamente en el *après-coup*. ¿Qué *après-coup*? El de la producción de un saber transmisible. Sólo esta producción verifica de manera retroactiva que hubo acto analítico. Puede haberlo habido sin ella, pero en ese caso no es posible verificarlo. Ahora bien, ese saber transmisible es, indudablemente, una función del saber en lo real. Se refiere pues, de una manera u otra, al sentido au-sexo o el au-sentido. Ya sea que tomemos las cosas desde el punto de vista de la teoría, de la antifilosofía, o por el lado de la clínica, volvemos a dar, en la enseñanza de Lacan, con la necesidad absoluta de que se abra una distancia entre sentido y sin-sentido. En efecto, allí se sitúa, en definitiva, lo real como tal, lo real del «no hay», lo real como imposibilidad de la relación o, aventuremos el

filosofema, el ser puro como multiplicidad desligada. O el vacío.

Por lo demás, en ese punto se desencadenan, en las escuelas de psicoanálisis, las discusiones sobre una de las grandes invenciones de Lacan: el pase. Este procedimiento, que sirve para verificar que hubo acto analítico, se apoya íntegramente en la idea de transmisibilidad, de saber transmisible. En la prueba de transmisiones sucesivas, el procedimiento verifica que algo así como un saber —por ende, una función de lo real— se ha producido durante una cura analítica. El esquema general consiste en que alguien cuente a alguien lo que ha pasado, y que el segundo lo cuente a un tercero. Así se filtra una transmisibilidad efectiva, una transmisibilidad que, al desarrollarse en varios tiempos, permite la eliminación de sus improbables restos. Lo que me interesa de la cuestión es que la apertura de un espacio entre sentido y sin-sentido, de forma tal que el sentido au-sexo pueda allí salir a la luz en una posición de accesibilidad mínima, se demuestra *a posteriori* en una transmisibilidad que incumbe al acto analítico. El acto, por su parte, nunca es presentable en una proposición. Coincide con su tener-lugar. Es me-

nester que lo que valga como prueba de que se ha producido sea aquello que, del acto mismo, puede inscribirse directamente en la forma de un saber transmisible. El acto sólo se atestigua en la figura de la transmisibilidad del saber. ¿Y por qué? Porque ese saber toca a la ausencia o al sentido au-sexo. Puede decirse, por consiguiente, que el pase es la organización transitiva, depositada en la palabra, de ausencias que se suceden. Es una máquina que conjuga, o no (si la cosa «no pasa»), relatos cuya disposición inmanente se supone ubicada en el lugar del sentido au-sexo, para verificar que la transmisión es, en efecto, la de un saber en funciones en lo real.

En el fondo, Lacan está convencido de que *la filosofía es paradigmáticamente lo que no pasa, aquello de lo cual no podría haber pase*. Por eso en ella sólo hay maestros y discípulos. Ningún filósofo va a contar su filosofía a alguien, encargado a su vez de contarla a otro, quien, por su lado, deberá validar, ante una comisión, que el hablante inicial es efectivamente un filósofo y que en alguna parte hubo acto filosófico. La causa intentada contra la filosofía consiste en que, si uno se sitúa —como ella pretende hacerlo, ignorante del «no hay relación»— en una

confrontación entre el sentido y la verdad, no está en condiciones de producir un saber íntegramente transmisible y sin resto. Uno no encuentra la fórmula, porque toda fórmula requiere un saber que sea función de lo real. Podemos afirmar que para el psicoanalista la filosofía no pasa. Por otra parte, podemos decirlo al revés: el desecho de un pase está probablemente compuesto de filosofemas. Si hurgamos en los cestos de basura del pase, vamos a encontrar algunos residuos filosóficos en estado de descomposición más o menos avanzada. El núcleo duro del pase es lo que verifica un real en el modo del sentido au-sexo, tal y como un acto lo ha afectado. Los residuos son filosofemas en general poco transmisibles, y repartidos en los bordes del sentido o del sin-sentido.

Podemos, finalmente, exponer de tres maneras diferentes la antifilosofía lacaniana.

En primer término, la filosofía muestra una ignorancia del registro del au-sentido. No quiere tener que conocer ese registro. En lugar del au-sentido o del sentido au-sexo, la filosofía siempre pone otra cosa. Así, como lo muestra Barbara Cassin, Aristóteles pone en ese lugar el principio de no-contradicción.

En segundo término, la filosofía ignora la posición del saber como real. El amor por la verdad la lleva a engullirlo.

Y en tercer término, hay en ella un carácter especular, toda vez que dispone el sentido y la verdad en espejo, so capa de enunciar que hay posiblemente un sentido de la verdad.

Podemos volver entonces al triplete saber-verdad-real, tal y como funciona en las fórmulas de «El atolondradicho».

Para Lacan, no hay verdad de lo real, contrariamente a lo que siempre, de una manera u otra, ha supuesto la filosofía. Sólo hay verdad en la medida en que hay función de lo real en el saber.

Por otro lado, tampoco existe, propiamente hablando, un saber de lo real. Hay función de lo real en el saber, que no es en modo alguno lo mismo. Hay, sin ninguna duda, producción de un saber en el elemento del sentido au-sexo, pero no se trata de un saber del sentido au-sentido como tal.

Y, para terminar, tampoco hay saber de la verdad. A lo sumo, puede decirse que hay verdad de un saber siempre y cuando un real funcione en él. Declaremos —es una convención

como cualquier otra— que la verdad de un saber se aprecia en el hecho de que algo de lo real del sentido au-sexo llegue a funcionar en él. Pero no hay, sin embargo, saber de la verdad.

Por consiguiente, para Lacan —y esta es, creo, la tesis más novedosa e importante de «El atolondradicho»—, el triplete saber-verdad-real no puede segmentarse. No es distribuible en pares. No podemos incluirlo en los pares que son la verdad de lo real, el saber de lo real o el saber de la verdad. En psicoanálisis, según Lacan, cada vez que uno habla de verdad tiene que invocar, en realidad, saber y real; cada vez que uno habla de saber tiene que invocar verdad y real; y es imposible hablar de real sin invocar verdad y saber. El triplete verdad-saber-real es un triplete imposible de descomponer. Si pretendemos que existen la verdad y lo real, es menester situar la función de saber; si tenemos un saber de lo real, debemos suponer un efecto de verdad, y cuando hablamos de las relaciones entre verdad y saber, es necesario que exista lo real.

Así, las cosas resultan mucho más claras. Para Lacan, finalmente, la operación filosófica es el desmembramiento del triplete, la aserción de

que se lo puede descomponer en pares. ¿Por qué? Pues bien, porque, suponiendo que pueda haber una verdad de lo real, la filosofía supone, asimismo, que puede haber un saber de la verdad, y porque, debido a ello, conecta los tres pares del triplete luego de haberlo desmembrado. Yo podría demostrar que en «El atolondradicho» —pero también en el sistema general de los textos que lo rodean, los textos que Lacan escribió entre 1970 y 1975—, cuando se discuten esas cuestiones, siempre se trata de reconstruir el triplete. Hay que recobrarlo en el punto de fuga de su puesta en los pares filosóficos. Hay que restituir lo compacto del triplete verdad-saber-real evitando toda posibilidad de una confrontación de sólo dos de los términos.

Les propongo entonces la siguiente definición lacaniana de la filosofía: La filosofía es una subversión del tres por el dos. La filosofía niega que el tres sea irreductiblemente originario, que sea imposible desplegarlo en el dos. Esa es, en mi opinión, la razón de la controversia a la vez continua y compleja entre Lacan y Hegel, porque este propone una posición tal del tres que lo hace un producto necesario del dos. ¿Qué dos? El de la contradicción. Aspecto por el cual

Hegel es, para Lacan, el más filósofo de los filósofos.

Hay que agregar, empero, lo que es el misterio último cuyo sentido debemos racionalizar: que *la querella sobre el tres y el dos es, en definitiva, una querella sobre el Uno*. Propongamos aquí un teorema lacaniano, que, si no es exactamente de Lacan, vale como teorema antifilosófico esencial. Su enunciado es: «Si subvertimos el tres por el dos, es que tenemos una idea falsa del uno». Y, a su vez, ¿cómo se enuncia esa idea falsa? Pues bien, así: «¡El Uno es!». Ni bien decimos «el Uno es», ya estamos en camino a la subversión del tres por el dos. Hegel debe ya afirmar el ser de lo Absoluto, en cuanto posición-Una del devenir del Espíritu, para desencadenar el movimiento de lo negativo que, a su turno, engendra el tres a partir de la contradicción simple. Si postulamos: «el Uno es», nos encaminamos a desmembrar el triplete originario verdad-saber-real, puesto que decir «el Uno es» equivale a decir, finalmente, que hay verdad de lo real en la medida en que este es Uno. Donde lo real manifiesta la unidad de su ser, hay verdad real de lo real. Ese es el primer par sonsacado al tres. Del mismo modo, decir

«el Uno es» también implica sostener que de lo real hay un saber: el saber del Uno bajo la forma del objeto o de la objetividad. Segundo par sonsacado al tres. Así, ni bien decimos «el Uno es», estamos en el espacio de la filosofía.

Si lo real, en cambio, no es aquello de lo que hay verdad, y tampoco es lo que se sabe —es decir, si no existen los pares filosóficos sonsacados al triplete, que son verdad de lo real, saber de lo real y verdad de ese saber—, el enunciado respecto del Uno no puede ser entonces «el Uno es». El enunciado será «hay el Uno». El «hay el Uno» es una subversión radical de la tesis especulativa, o filosófica, «el Uno es».

Toda una serie de exposiciones de Lacan están destinadas a mostrar que si se sostiene que hay el Uno, y no que el Uno es, ello implica que uno no está empeñado en el desmembramiento del triplete. Se puede mantener la cohesión del tres bajo la forma verdad-saber-real. Hay que ver, simplemente, lo que va a garantizar de alguna manera esa conexión indivisible del triplete. Y como no puede ser uno de los elementos de este, verdad o saber, porque entonces se volvería a los pares filosóficos, la consecuencia inevitable es que la consistencia del triplete va a

jugarse entre lo real, punto «excepcional» o fuera de lugar del susodicho triplete, y algo que, sin ser ni verdad ni saber, está forzosamente en la dimensión del acto.

Dado que de lo real no hay conocimiento ni verdad y, al contrario, sólo hay verdad con la condición de su encadenamiento imposible de desenredar con lo real bajo la apariencia de una función de saber, es preciso que haya un puro encuentro de ese real. Llamemos «acto» al punto del encuentro de lo real como tal.

Lo real es imposible de conocer, justamente, porque está contenido en el triplete verdad-saber-real y no se lo puede extraer de él para aparearlo con uno de los otros dos términos. Acerca de lo real, siempre hay que declarar incluso que *depone el conocer*. Lacan denomina «demostración de lo real» a esta deposición del conocer. La palabra es bastante extraña, pero muy fuerte. Lo real no se conoce: se demuestra.

Pero, entonces, ¿cómo escapa Lacan al kantismo? Pues, si lo real se sustrae al conocer, entramos en la glosa crítica, que dice que lo real (el en-sí) es incognoscible, y reserva el saber a los fenómenos. En definitiva, la realidad sería la donación fenoménica de las cosas, y lo real sería

su punto de ser inaccesible, con el cual habría simplemente una relación de acto, una relación práctica. Habría con lo real una relación prescriptiva, y no, en absoluto, cognitiva. Lo real se da en la razón práctica, en el imperativo categórico, y no en la razón teórica, que ordena los fenómenos. Hay lecturas de Lacan y de Kant, las lecturas eslovenas (Žižek, Zupancic, Riha, Sumic. . .), que van en esa dirección y son de gran vigor.

En lo que me concierne, creo que Lacan elude la trampa crítica y que no es en modo alguno kantiano. Su jugada no consiste —para nada— en proponer que lo real sea incognoscible, y tampoco —para nada— que sea cognoscible. La tesis de Lacan es la de una exterioridad de lo real a la antinomia del conocer y el ignorar. En cuanto tal, lo real no participa de las categorías alternativas del conocer y el ignorar. Participa de lo que Lacan intenta inventar bajo el nombre de «demostrar».

«Demostrar lo real» se toma en dos sentidos. Por una parte, naturalmente, es la doctrina, muy clásica en Lacan, de que la única ciencia de lo real es lógica, formal. Se definirá lo real como callejón sin salida de la formalización. Lo

que toca entonces a lo real es la formalización ilustrada, la formalización íntegramente depurada. Como consecuencia, la única transmisibilidad posible del sentido au-sexo está en la figura del matema. De lo real no hay ningún lenguaje. Sólo hay fórmulas. El segundo sentido de «demostrar lo real», lo hemos dicho, es que el acceso a él se abre en la dimensión del acto. La cuestión suprema es, entonces, la de las «relaciones», con todas las comillas que se prefieran, entre acto y matema. Allí se juega la suerte, si no de la exposición lacaniana, sí al menos de su confrontación con la filosofía: en la aptitud para reconquistar como pensamiento singular determinado tipo de espacio común al matema y al acto analítico. Y ya he mostrado que el pase es una de las figuras de esta cuestión.

Digamos que ha habido «psicoanálisis», e incluso que ha habido un psicoanalista, si alguien se situó allí donde el acto autoriza el matema.

Resta preguntarse si en lo concerniente al proceso que organiza la inseparabilidad del triplete y el acceso a lo real por las fórmulas y según el acto hay alguna garantía en cuanto a un desenlace «como» verdad. Una garantía que sea como un signo, una señal de que nos hallamos

efectivamente en el elemento del sentido au-sexo o del au-sentido y de que, por lo tanto, lo real puede responder en su lugar.

Pues bien, la respuesta es sí. Según Lacan, hay de larga data un signo de todo eso, y ese signo es la angustia. Este afecto funciona como garantía latente del efecto de verdad producido por la función del saber en lo real. Como Pascal, como Rousseau, como Kierkegaard, Lacan defiende la tesis de la no-disyunción entre la primacía del acto y la transparencia potencial del decir. No se trata aquí, trivialmente, de una irracionalidad milagrosa del acto que se opone a toda transmisibilidad racional del decir. Es la idea de que hay un punto, sin duda alguna enigmático, o en todo caso siempre singular y siempre por retomar, nunca dado de antemano (por ejemplo, la aventura de la cura para Lacan, o la aventura de la apuesta y la conversión para Pascal, e incluso la aventura de las diferentes etapas —estética, ética y religiosa— para Kierkegaard), un punto, pues, donde el corte del acto y la transmisibilidad integral del decir se encuentran en una especie de apareamiento misterioso, que no es, al mismo tiempo, otra cosa que un momento del devenir del pensamiento.

Y ese punto se señala por un afecto. Un afecto que no puede engañarnos. Como dice muy tempranamente Lacan, «la angustia es lo que no engaña».

A su entender, las consecuencias conciernen a lo que podemos llamar «ética de la cura». En la conducción de una cura hay dos exigencias que están en tensión. La primera es la de conducir o producir lo que Lacan denomina una «formalización correcta». Una formalización correcta se define como elevación de la impotencia (imaginaria) a lo imposible (real). Debemos producir un campo de captura, esto es, de encuentro de lo real, pero para ello, para que en un punto lo real pueda (re)aparecer, es preciso contar con un sistema formalizado de restricciones que designe el punto de imposibilidad al cual llegar de una manera u otra.

Y Lacan dice, además, que hay otra exigencia: otra exigencia que atañe a la angustia. Sobre este aspecto, acabo de citar su muy vigorosa fórmula: la angustia es lo que no engaña. El problema reside en que este afecto, que es, en suma, el afecto del triplete real-saber-verdad bajo la ley de lo real, debe medirse en su uso. Hay que dosificar la angustia. Corresponde al

analista dosificar el uso de lo que no engaña, de lo que señala que uno está en las inmediaciones del sentido au-sexo, en las inmediaciones de lo que se abre entre sentido y sin-sentido como virtualidad nueva, y le corresponde dosificarlo porque, cuando es desmesurado, ese uso resulta mortífero.

En consecuencia, tenemos en la cura dos temporalidades entrelazadas. En primer lugar, la temporalidad de la formalización, siempre tentada de precipitarse, siempre tentada por la prisa, por la seducción de la formalización activa. Y, en segundo lugar, tenemos el tiempo de la dosificación de la angustia, que, por el contrario, está siempre bajo la tentación de lo interminable. Esta es una de las acepciones del famoso título de Freud, «Análisis terminable e interminable». La temporalidad que consiste en medir la angustia es una temporalidad que puede diferir de manera constante el vencimiento de lo real y mantenerse siempre en los límites del sentido y el sin-sentido, que son finalmente los mismos, por tener que evitar el au-sentido sexual. En cambio, cuando se trata de la formalización, la tentación del psicoanalista es no querer su propia destitución. Le resulta agradable alcanzar

rápidamente la brillantez de una formalización apresurada. Ambas temporalidades están enredadas, entrelazadas. La ética de la cura consiste, probablemente, en sostener esas conminaciones temporales contradictorias, y hacerlo hasta que el acto zanje. El acto, que entrega el triplete a su propia fórmula, es el único que tiene la posibilidad de zanjar en los tiempos mezclados de la cura. Ese acto del cual, lo sabemos, el psicoanalista ya no será otra cosa que el desecho.

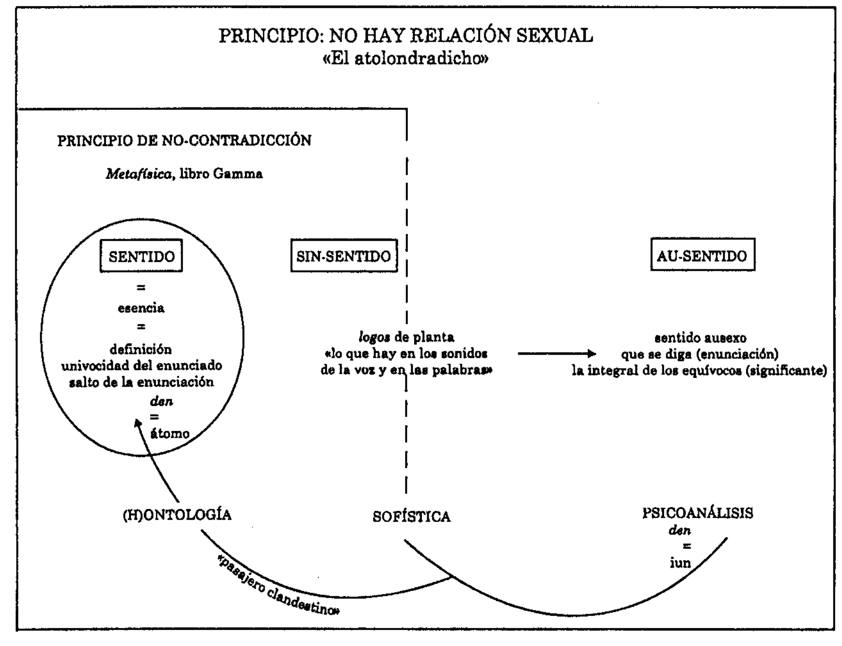
Y he aquí que podemos concluir con lo que es, sin duda, la más efectiva separación entre el psicoanálisis y la filosofía, una separación cuyas fórmulas da «*El atolondradicho*». Hay en la cura psicoanalítica, en razón de su relación no descompuesta con el triplete verdad-saber-real, un vínculo inmanente entre la prisa y la contención. Ese vínculo acarrea consigo un lazo dialéctico entre las fórmulas en cuanto producciones del deseo del matema (formalización correcta) y el afecto (la angustia) como garantía de lo real. Matema y angustia son así, en su dialéctica temporal, las figuras contrastantes del acceso diferido a lo real. Acceso que —trenza de un tiempo siempre suspendido entre la precipitación y el estancamiento— será finalmente deci-

dido, en la figura del acto, por el propio analizante.

La filosofía, corresponde decirlo, hace poco caso de esa decisión exterior, en la que el acto es el inciso taciturno de una verdad insabida, puesto que lo temporal propio de la filosofía es que ella tiene *todo su tiempo*. Lo cual sirve desde siempre para señalar en su discurso la ligazón antidialéctica que ella mantiene con la eternidad de lo Verdadero.

El psicoanálisis nada tiene que hacer con esa ligazón, cuya declaración inaugural, compartida con Lacan, es que la verdad no tiene ningún sentido, pero cuyo despliegue propone que de *una* verdad, en cuanto pertenece al registro de la *Verdad*, y sin que haya de ella el menor saber, nada impide decirlo todo —ya que el decir no la constituye en modo alguno—. En cambio, la filosofía puede moverse sin renunciar en absoluto a su ambición especulativa *a la altura del psicoanálisis*, sin que para ello deba tirar por la borda, con la ontología, y en beneficio de las dudosas propiedades del lenguaje, su convicción de que, por fuera del sentido o au-sentido que sea, una verdad no deja de ser un *touché* puro de lo real.

Entonces, y en ese aspecto, de mala gana Lacan se convierte, como antes de él Gorgias, Pascal, Rousseau, Kierkegaard, Nietzsche o Wittgenstein, y como después de él Barbara Cassin, en un(a) sutil metafísico(a).



La gigantomaquia



ALAIN BADIOU Y BARBARA CASSIN NO HAY RELACIÓN SEXUAL Dos lecciones sobre «L'Étourdit» de Lacan En «L'Étourdit» («El atolondradicho»), publicado en 1973 y considerado uno de sus textos más oscuros e importantes, Lacan plantea algunos conceptos esenciales de su obra; entre ellos, la famosa fórmula «no hay relación sexual», que cuestiona la validez de nuestra relación con lo real.

Alain Badiou y Barbara Cassin se apoderan de ese breve texto para pensar «con» él y proponen dos lecturas que toman por desafío el saber. Cassin lo examina sobre la base de su relación íntima con las cosas de la lengua, mientras que Badiou analiza lo que la filosofía se considera capaz de decir en cuanto a la verdad.

Estos estudios de «El atolondradicho», que se hacen eco entre sí, echan nueva luz sobre el pensamiento de Lacan y proponen una partición que debe cuestionarse entre la masculinidad de Platón y la feminidad de la sofística.

ALAIN BADIOU, filósofo, dramaturgo y novelista, es profesor emérito de la École Normale Supérieure de París. Entre sus obras podemos citar *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado* (2006) y, también en coautoría con Cassin, *Heidegger: el nazismo, las mujeres, la filosofía* (2011), ambas publicadas por nuestro sello editorial.

BÁRBARA CASSIN, filóloga y filósofa, es directora de investigaciones en el Centre National de la Recherche Scientifique.

ISBN 978-84-610-9037-2

9 788461 090372

Cubierta: Diseño A

Amorrortu/editores